ALEJANDRO A. CHAFUEN

Raíces cristianas de la economía de libre mercado



ALEJANDRO A. CHAFUEN

Raíces cristianas de la economía de libre mercado



En esta obra, Alejandro Chafuen nos muestra cómo los primeros teóricos de la economía de libre mercado no fueron los autores ilustrados del siglo XVIII, sino los escolásticos tardíos, principalmente españoles, de los siglos XVI y XVII.

La reivindicación de que no hay libertad real que no incluya la libertad económica entronca así con la auténtica tradición intelectual cristiana. Ello nos revela cómo posturas de sectores cristianos, pretendidamente ortodoxas, que niegan la economía de mercado y favorecen el intervencionismo estatal son, además de errores conceptuales, ajenos a la auténtica tradición de la Iglesia.



Alejandro Chafuen

Raíces cristianas de la economía de libre mercado

ePub r1.1

Leviatán 31.07.14

Título original: *Chritians for freedom. Late-Scholastic Economics*
Alejandro Chafuen, 1986
Traducción: Alejandro Chafuen
Retoque de cubierta: Leviatán
Ilustraciones: ishytax

Editor digital: Leviatán
ePub base r1.1



Presentación a la edición española de 1991

Cuando por primera vez llegó a mis manos, hacia 1988, este libro del Dr. Alejandro A. Chafuen lo leí con avidez e inmediatamente concluí que era un libro que debía ser traducido y publicado lo antes posible en España. La coincidencia de otras voluntades en el mismo propósito y la buena disposición del Dr. Chafuen han hecho posible que hoy veamos materializada la idea con un texto en castellano debido al propio autor, lo cual garantiza, cosa que no sucede en todas las traducciones, la fidelidad al pensamiento original del escrito.

Pienso que este libro, escrito con la intención que señalaba el Dr. Chafuen en su prefacio a la versión original inglesa, ha de ser de gran utilidad en nuestro país, y también en Hispanoamérica, ya que si las tesis en él contenidas interesan a todo el mundo, son todavía más interesantes, a mi entender, para los pueblos de habla española. Diré el porqué. Economía de libre mercado, liberalismo económico y capitalismo son, entre otros, los sinónimos más corrientemente empleados para expresar la misma cosa. Dada mi adscripción al pensamiento liberal, debería preferir el segundo de los tres términos citados, pero tampoco tengo inconveniente en emplear, por su simplicidad, el nombre de capitalismo, a pesar de las connotaciones peyorativas que para no pocos tiene; siempre que quede claro que, hoy, por capitalismo entendemos ni más ni menos que un sistema de organización social basado en la propiedad privada, incluso de los bienes de producción, que utiliza el mecanismo de los precios para la eficiente asignación de

recursos, y en el que todas las personas, libremente responsables de su futuro, pueden decidir las actividades que desean emprender, asumiendo el riesgo del fracaso a cambio de la expectativa de poder disfrutar del beneficio si éste se produce. Este sistema tiene numerosos enemigos y detractores en todas partes, pero en la actualidad, la mayoría de ellos, convencidos de que es imposible negar su eficacia para producir más riqueza y bienestar que cualquier otro, se dedican a hostigarle en términos éticos, pretendiendo que es inmoral un modelo de organización social que se basa en el egoísmo, como sucede, según ellos, en el capitalismo. Pero tal vez sea en el mundo hispano —aunque, desde luego, hay también ejemplos en otros países de tradición tanto latina como anglosajona— donde es mayor el número de esos detractores del capitalismo que, a fin de sostener su postura, se acogen a los valores evangélicos —interpretados, desde luego, a su manera— para afirmar rotundamente que, a la luz del pensamiento católico, la economía de libre mercado no es moralmente aceptable, lo cual les conduce a concluir que un cristiano no puede ser capitalista o, dando un paso más, que todo buen cristiano debe necesariamente ser socialista.

Alejandro Chafuen en su libro no incurre, desde luego, en el error contrario, que consistiría en decir que todo buen cristiano debe forzosamente ser capitalista, ya que sabe muy bien que la Iglesia no impone, ni puede imponer, soluciones técnicas a los problemas sociopolíticos o económicos, porque no fue fundada y, por lo tanto, capacitada para ello. Es a los laicos a quienes corresponde, a la luz de las enseñanzas del Magisterio sobre la dignidad y el destino del hombre —que en esto sí es experta la Iglesia—, elegir las vías más adecuadas, en su opinión, para hermanar la eficacia económica con el respeto a la persona humana. El libro que el lector tiene en sus manos sólo pretende, pues, y no es poco, demostrar que no hay ninguna incompatibilidad entre cristianismo y economía de libre mercado.

Y digo que no es pequeño el objetivo que este libro se propone —y, en mi opinión, logra plenamente— porque la lectura del mismo —y de aquí mi satisfacción por la edición española— ha de tranquilizar a buen número de

personas honradas que, en España y en Hispanoamérica, entendiendo con su razón que el liberalismo económico, a la luz de los frutos que produce, es el mejor sistema de organización social, tienen reservas en su corazón para aceptarlo plenamente y, en el supuesto de que en la práctica se adhieran al mismo, lo hacen con mala conciencia, ya que, erróneamente, piensan que tal sistema está en contradicción con la doctrina cristiana. Y el libro del Dr. Chafuen les demostrará que no es así.

El método utilizado por Alejandro Chafuen para su argumentación es original y meritorio, ya que se basa en la investigación de los escritos de los doctores escolásticos españoles integrados en la Escuela de Salamanca, llamada así porque en aquella Universidad —aunque también en Alcalá de Henares y en Evora— enseñaron los discípulos y continuadores del magisterio del gran jurista Francisco de Vitoria, a quien hay que considerar como el fundador, a partir de 1526, de esta Escuela. Los escolásticos salmantinos, cuya enseñanza duró casi un siglo, hasta la muerte de Francisco Suárez en 1617, constituyen el enlace español con Tomás de Aquino —el mayor escolástico de todos los tiempos, anteriores y posteriores al siglo XIII en el que vivió— a través, fundamentalmente, de Bernardino de Siena, siglo XIV, y de Tomás de Vio, conocido como el Cardenal Cayetano y tenido por el más auténtico intérprete, en el siglo XV, de la *Summa Theologica* en la que el Aquinatense «cristianizó» con el apoyo de San Agustín, la filosofía elaborada en los siglos IV y V antes de Cristo por Aristóteles y Platón. El trabajo de Alejandro Chafuen pone de relieve la ilación conceptual, a lo largo de veintiún siglos, desde el pensamiento de los griegos hasta la escolástica tardía española.

La lectura de las páginas del ensayo de Chafuen, lleno de citas de los escolásticos hispánicos, deja el claro convencimiento de que las ideas liberales o capitalistas de nuestros días, en lo que se refiere a la propiedad privada, el papel del Gobierno y los impuestos, el comercio nacional e internacional, la teoría cuantitativa del dinero y la inflación, la teoría del valor y el precio justo, el monopolio, los salarios, la actividad bancaria y el interés, coinciden en lo fundamental con el pensamiento de los doctores

salmantinos, a los cuales los economistas modernos deben más de lo que muchos piensan. Esto es especialmente cierto en lo que toca a la teoría cuantitativa del dinero, en la que nuestros escolásticos fueron unos verdaderos precursores, sin duda como resultado de la observación de las oscilaciones que producía en el nivel general de precios la llegada de oro de América.

Sin embargo, Chafuen tiene buen cuidado de advertir que él no pretende probar la validez de los postulados de la economía de mercado basándose en la autoridad de los autores católicos que trae a colación en los diversos capítulos de su libro, a pesar, añado yo, de que la gran mayoría de estos autores, además de filósofos y teólogos morales demostraron ser buenos observadores y conocedores del mecanismo imperante en la realidad económica a la que tenían que aplicar las reglas de conducta derivadas de la norma moral objetiva. El valor práctico de los textos y comentarios aportados por Chafuen es que los mismos pueden oponerse a los que, procedentes de autores cristianos de nuestros días, algunos citan con la pretensión de demostrar que el libre mercado es contrario a los valores evangélicos. En mi opinión, el pensamiento liberal de los escolásticos salmantinos —que ciertamente no pasan de ser doctores privados, pero que tan profunda y firmemente se asientan sobre la segura doctrina de Santo Tomás de Aquino— constituye una garantía para los que, siendo sinceramente partidarios de que los valores cristianos informen la ciudad terrena, entendemos al mismo tiempo que la economía de libre mercado es el mejor de los sistemas económicos. Máxime teniendo en cuenta que los doctores de Salamanca, como no podía dejar de suceder y Chafuen oportunamente advierte, señalan siempre que la moralidad de los actos económicos viene determinada no sólo por la naturaleza del negocio y la manera limpia o torcida de realizarlo, sino también por la intencionalidad del negociante.

Al lado del servicio que el libro de Alejandro Chafuen rinde, a mi juicio, a la causa del esclarecimiento de las relaciones entre economía y ética, la obra realiza también una aportación valiosa a la polémica sobre la participación del catolicismo y el protestantismo en la génesis del

capitalismo. Esto es lo que, ahora y hasta el final del prólogo que se me ha hecho el honor de encargarme, deseo glosar, empezando por recordar el planteamiento de la cuestión. Es bien sabido que Max Weber y sus seguidores pretenden que la ética protestante —más concretamente la calvinista— fue el motor ideológico que empujó el progreso de la organización económica de corte liberal, mientras que el catolicismo, por su postura negativa, dicen, en relación con los bienes terrenales, ha constituido un obstáculo al desarrollo económico de los pueblos en los que la Iglesia católica ha tenido más influencia, Esta tesis que parece confirmarse empíricamente al comprobar que el capitalismo se desarrolló más rápidamente en los países de mayoría protestante, tendría su asentamiento teórico en la pretendida postura católica frente a las riquezas, basada, por ejemplo, en la hipérbole empleada por Jesucristo cuando dijo que es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de los cielos.

La verdad es que la sana exégesis deja daro que el rico fustigado en el Evangelio no es el que posee bienes, sino el que se apega desordenadamente a ellos. Y, sin embargo, no es menos cierto que durante siglos, singularmente desde la ruptura producida por la Revolución francesa, han estado vivos dentro del mundo católico dos hechos, distintos en sí, pero no del todo sin relación. El primero es resultado indirecto, y sin duda no deseado, de la postura que el Magisterio se vio obligado a tomar frente a la herejía modernista; a partir de esta postura se desarrolló, en el terreno económico, una falta de entendimiento y mutua suspicacia entre los «liberales» y la autoridad eclesiástica, con el consiguiente, aunque no justificado, alejamiento de la Iglesia de muchos economistas a los que les parecía que los eclesiásticos censuraban, como moralmente malos, precisamente aquellos principios económicos en los que ellos veían que descansaban las esperanzas de mayor bienestar para los pueblos. El segundo hecho es que las personas católicas, laicos incluidos, fueron adoptando una actitud ante las realidades terrenas propia de una visión «espiritualista», derivada del *contemptus mundi*, el desprecio del mundo, que si puede ser adecuada para un modelo religioso, no secular, de vivir la vocación

cristiana, no lo es en absoluto para los laicos que han sido llamados a santificarse en la recta ordenación de los asuntos terrenos en los que se hallan inmersos. El lamentable resultado de este segundo hecho fue que los laicos que pretendían ser buenos católicos abandonaban el campo de los negocios, en los que se maneja dinero —*mammona iniquitatis*—, para dejarlo a agnósticos y otra gente sin estas preocupaciones religiosas, o en manos de protestantes, para los cuales el éxito temporal es señal de predestinación. Aquellos católicos que, a pesar de querer seguir siéndolo, se dedicaban a empresas con finalidad lucrativa, no era raro que lo hicieran con mala conciencia ya que, en esta interpretación deformada de la religiosidad, el éxito engendra sentimiento de culpabilidad.

Pero esta cosmovisión sesgada representa tan sólo un paréntesis de dos siglos en la historia del catolicismo, ya que no fue la que, como pone de manifiesto el trabajo del Dr. Chafuen, imperaba hasta el final de la Edad Moderna ni es la que, después del Concilio Vaticano II, ha tomado carta de naturaleza en la Iglesia católica. Las siguientes frases extraídas de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, promulgada el 7 de diciembre de 1965, entre otros textos que podrían aportarse, lo dejan bien claro: «El Concilio exhorta a los cristianos, ciudadanos de las dos ciudades, a que se propongan cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu del Evangelio. Se equivocan quienes, pensando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, creen que, en consecuencia, pueden descuidar sus tareas temporales, sin darse cuenta de que esa misma fe les obliga más a cumplirlas, de acuerdo con la vocación con que cada uno ha sido llamado». «El cristiano que descuida sus deberes temporales descuida sus deberes para con el prójimo, e incluso para con Dios, y pone en peligro su salvación eterna. Que los cristianos —siguiendo el ejemplo de Cristo, que ejerció un trabajo de artesano— sientan la alegría de poder ejercer todas sus actividades terrestres, aunando los esfuerzos humanos, familiares, profesionales, científicos o técnicos en una síntesis vital con los bienes religiosos, bajo cuya suprema ordenación todas las cosas se coordinan para la gloria de Dios». «A los laicos les corresponde propiamente, aunque no con exclusividad, los quehaceres y las actividades

seculares. Sobre su conciencia, previamente formada, pesa el que la ley divina se grabe en la vida de la ciudad terrena. De los sacerdotes los laicos deben esperar luz y fuerza espiritual. Pero no crean que sus pastores han de estar siempre tan preparados que puedan tener a mano una solución concreta en todas las cuestiones que vayan surgiendo, incluso graves; ni crean sea su misión; son más bien ellos mismos quienes deben asumirla como tarea propia, iluminados por la sabiduría cristiana y atentos fielmente a la enseñanza del Magisterio. Con frecuencia, la misma visión cristiana de las cosas los inclinará hacia una determinada solución, según las circunstancias. Y habrá otros fieles que, guiados por no menor sinceridad, como ocurre con frecuencia y legítimamente, juzgarán de modo diferente acerca de un mismo asunto. Y si las soluciones propuestas por una y otra parte, aunque no sea ésta la intención de sus partidarios, muchos las vinculan fácilmente con el mensaje evangélico, conviene recordar que a nadie le es lícito, en tales casos, reclamar para sí en exclusiva a favor de su opinión la autoridad de la Iglesia. Deben tener siempre la preocupación de ilustrarse recíprocamente con un diálogo sincero, guardando la caridad mutua y preocupándose del bien común antes que nada».

Estos son los principios a aplicar en materia de sistemas de organización social. Unos pensarán que, en el orden del bien común, la economía de mercado es mejor que la intervenida por el Estado, y otros pensarán lo contrario, lo que nadie puede hacer es apelar a la doctrina de la Iglesia católica para decir que la «solución cristiana» es la suya y para descalificar la otra, afirmando, sin más, que es incompatible con el cristianismo. Es cierto que la Iglesia advierte que la autonomía de la economía como ámbito cultural es una autonomía relativa, ya que la economía ha de respetar, en sus acciones, los principios éticos. Pero el respeto de los principios éticos no impide, como el Magisterio reconoce, que la acción social pueda implicar una pluralidad de vías concretas.

Sentado todo esto, la aportación de Chafuen a la investigación sobre la participación del pensamiento católico en el desarrollo del capitalismo a la que dije quería referirme, consiste en señalar las vías por las que las ideas de los escolásticos españoles pasaron a los economistas franceses,

holandeses, alemanes e italianos, y la manera cómo estas ideas influyeron en el siglo XVIII en la escuela escocesa de Ferguson y, sobre todo, en Francis Hutcheson. Es bien sabido que Hutcheson, autor de la famosa frase «la mayor felicidad del mayor número», fue quien, en la Universidad de Glasgow y en su condición de profesor de Filosofía Moral, hacia 1737, más impronta dejó en el joven Adam Smith, quien después de haber publicado en 1759 su primer libro, *La teoría de los sentimientos morales*, en 1776 dio a luz, tras larga gestación, la primera edición de su *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, obra por la que se le considera como el fundador del capitalismo, aunque la verdad es que tal sistema no lo ha inventado nadie sino que surge espontáneamente de la natural manera de ser del hombre. Adam Smith lo que hizo fue describir y explicar racionalmente el funcionamiento del sistema, con lo cual es más bien acreedor al título de creador de la economía como ciencia moderna. Por otra parte, en el último capítulo de su obra, el Dr. Chafuen se dedica a comparar, poniendo de relieve las coincidencias, las ideas de los últimos escolásticos españoles con las tesis liberales de la escuela austríaca, desarrollada a partir del pensamiento de Menger, Böhm-Bawerk, Schumpeter y, sobre todo, en tiempos más cercanos a nosotros, de Von Mises y Von Hayek. Creo, pues, que se puede concluir que, mal que le pese a Max Weber, los orígenes del liberalismo económico o capitalismo son españoles y católicos.

Es más —y aquí sugiero un tema para profundizar en él— un compatriota de nuestro autor, el Dr. Joris Steverlynck, Profesor de la Universidad Católica de Buenos Aires, sostiene la tesis de que la primera constitución democrática del pueblo norteamericano, la llamada *Fundamental Orders* del Estado de Connecticut, promulgada en 1638, no pudo ser debida al pensamiento de John Locke (1632-1704), considerado como el primer inspirador de la democracia moderna, ya que Locke, que efectivamente tuvo gran relación en la década de 1670 con los Trece Estados coloniales, no publicó sus primeras obras hasta 1687 y 1690. El Padre de la Democracia política —Locke— recibió, muy probablemente, sus inspiraciones del pensamiento liberal que imperaba en las lejanas

colonias americanas. Pero ¿de dónde surgió la genial inspiración que llevó a unos cuantos colonos, alejados de los centros de pensamiento de la vieja Europa, a desarrollar una teoría política tan en contraste con la que imperaba en su época? Steverlynck afirma que la fuente fue la Escuela de Salamanca y que las cosas pudieron suceder de la siguiente forma: Francisco Suárez publicó en 1613 su famosa *Defensio fidei catholicae* que, por sus ideas políticas, no religiosas, fue mandada quemar tanto por el anglicano rey inglés —Jacobo I— como por el cristianísimo rey francés —Luis XIII—, pero fue favorablemente calificada en España, a pesar de la insistencia del inglés sobre el monarca reinante Felipe III, ya que, entonces, el absolutismo no imperaba plenamente en España, mientras que era la doctrina oficial en Inglaterra y Francia. La *Defensio fidei* de Suárez —dice Steverlynck— pudo ser conocida por Thomas Hooker, clérigo puritano que estudiaba en Cambridge desde 1611. Hooker, por su oposición a las teorías absolutistas de Jacobo I tuvo que huir a Holanda y de allí, en 1633, emigró a Massachusetts, donde actuó como uno de los líderes de los disidentes que fundaron Connecticut en 1638 y en cuya constitución vertió ideas que, por lo que se conoce de su escasa producción, es difícil fueran suyas; la única fuente doctrinaria de donde pudo haberlas extraído, sigue diciendo el profesor argentino, es la de Francisco Suárez de la Escuela de Salamanca.

De esta forma se llegaría a la conclusión del papel germinal del pensamiento católico español de los siglos XVI y XVII, tanto en política como en economía. La Universidad de Salamanca no sólo habría sido la primera en defender, dos siglos antes de Adam Smith, el liberalismo económico sino también la fuente nutricia del liberalismo político, cien años antes de Locke. Que, posteriormente, cambiaran las tomas sólo sirve para confirmar que fue precisamente el agotamiento del pensamiento liberal lo que explica la subsiguiente postración y el retraso económico de España y, por ende, de Hispanoamérica.

RAFAEL TERMES

Madrid, 8 de febrero de 1991

Prólogo a la primera edición

Pese a que unos pocos historiadores económicos saben del papel de los pensadores católicos españoles en anticipar muchas de las contribuciones de la economía clásica, la comunidad intelectual en su conjunto no está bien informada de ello. La amplitud y la profundidad de estas anticipaciones, que son evidentes en las extensas citas proporcionadas por Alejandro Antonio Chafuen, son de extraordinaria importancia debido a que la influencia de España sobre Latinoamérica sigue siendo, aún hoy, crucial.

El Dr. Chafuen demuestra que algunas de las raíces del pensamiento clásico-liberal yacen en las contribuciones de los grandes escolásticos tardíos hispánicos, particularmente de la Escuela de Salamanca. A través de autores protestantes tales como Samuel Pufendorf (1632-1694), algunos de los argumentos de esta escuela aparecieron en los cursos que Francis Hutcheson estableció para Adam Smith, y este último, en forma repetida, aludió a sus obras. De hecho, las percepciones y formulaciones de la Escuela de Salamanca ayudaron a establecer la amplia tradición y el sentido común al que por lo general apelaban los liberales británicos, presentándose a sí mismos no como pensadores revolucionarios, sino como sistematizadores de la experiencia común de los siglos.

Chafuen nos ayuda a ver que para finales del siglo XVII, las doctrinas comunes de estos autores escolásticos ya contenían en forma rudimentaria presuposiciones que ahora catalogamos como «liberales» o «capitalistas».

Que esto es cierto en el campo de la propiedad privada no es una gran sorpresa aunque la crítica de la escolástica tardía al sistema de propiedad en común es sorprendentemente aguda. Sin embargo, los puntos de vista «liberales» de estos autores en temas de finanzas públicas, teoría monetaria, la teoría del valor, la teoría de los precios, salarios y ganancias son bastante contundentes. Pese a que los problemas económicos no eran su preocupación central, llama la atención ver lo «moderno» de sus formulaciones. Con las abundantes citas recolectadas por Chafuen queda claro que eran hombres de experiencia, con una visión aguda «del mundo en que vivimos».

Más aún, los escolásticos tardíos reconocieron la importancia crucial del comercio como factor de trabajo en comunidad y paz. La actividad comercial era vista como una expresión diaria de la búsqueda del bien común. Alabaron las contribuciones de los mercaderes al cumplimiento de un importante aspecto del plan divino mediante el servicio diario para el mejoramiento humano. Dios dotó de diversos dones a las regiones, opinó uno de ellos, para obligarlas a buscar el bien común mediante el intercambio de bienes.

Partiendo de doctrinas establecidas de la Iglesia referentes a la esterilidad del dinero y, por ende, la inmoralidad del interés (la usura), permanece cierto el juicio de que los escolásticos tardíos trataron al interés de una manera mucho más frágil que autores liberales posteriores. Pese a ello, describieron muchos casos en que era legítimo recibir una recompensa por préstamos en dinero. Incluso vislumbraron el principio básico del interés ya que vieron claramente que los dineros tomados prestados, acompañados de trabajo duro y creatividad, podían y en efecto creaban nueva riqueza; en consecuencia, el dinero no es completamente estéril. A pesar de que no lograron subvertir las antiguas doctrinas de la esterilidad de la moneda, comenzaron caso por caso, a preparar el terreno en el que otros construyeron teorías más correctas.

El Dr. Chafuen es humilde y cuidadoso en llegar a conclusiones; quizás, dado el alcance de su investigación, es demasiado cauteloso. Se contenta con señalar, «he aquí una amplísima colección de textos que merecen un

estudio laborioso y meticuloso. Estos escritos han sido desatendidos y hay que investigarlos aún mucho más». Sin embargo, incluso la evidencia preliminar que ha reunido, sugiere que debemos revisar algunas de nuestras suposiciones acerca del rol del pensamiento católico en la historia del mercado libre. Sin lugar a dudas, los escolásticos tardíos se movieron en dirección a la resolución en el pensamiento económico que llegó a su fruición en el siglo XVIII.

Al pasar, el Dr. Chafuen demuele el raro (pero harto repetido) juicio de R. H. Tawney de que Tomás de Aquino, al igual que Marx, defendía una teoría del valor trabajo. Chafuen brinda numerosos textos que muestran como Aquino y sus seguidores, al menos en España, pensaban que seguir tal teoría dañaría el bien común. No es suficiente, ni justo, que el valor se establezca puramente en relación al trabajo y otros costes. Para ellos el valor económico dependía también de muchos otros factores, y demostraron esto claramente con casos prácticos y sentido común.

Este pequeño estudio incluye abundantes aforismos y citas cortas muchas de las cuales aún hoy son de gran aplicación. Lo que el lector encontrará y apreciará es el estilo imbuido de sentido común. Permítaseme resaltar algunas citas de la tan rica colección:

Propiedad en común

Y como consecuencia uno arrebataría cuantos frutos le fuera posible, cosa que en esta ocasión intentarían todos en provecho propio, dada la sed de riquezas de los hombres. Por este camino era inevitable que se perturbara la paz y la tranquilidad entre los ciudadanos y la amistad que intentaban favorecer tales filósofos.

DOMINGO DE SOTO, 1567

Ahora no hay quien no pretenda su interés y quien no cuide más de proveer su casa que la república. Así vemos que las haciendas particulares, ésas van adelante, y crecen: las de la ciudad y consejo disminuyen: son mal proveídas y peor regidas, si no son ya ventas. Así dice Aristóteles, que es inevitable el deleite que el hombre recibe de ocuparse en sus negocios propios. No se puede fácilmente explicar cuanto hace el caso, para hacer una cosa con alegría considerar el hombre que es suya. Al contrario es gran tibieza la con que trata negocios comunes. De modo que perdida aquella primera caridad fue necesario que cada uno tuviese alguna parte en las temporalidades, en raíces o en muebles: para que ya no el amor universal, a lo menos el particular interés le moviese a conservarlo.

De manera que creciese todos los bienes repartidos y divididos, que no pudieran dejar de venir a muy menos, si en montón (supuesto el pecado) se quedaren.

TOMÁS DE MERCADO, 1571

Asno de muchos lobos termina comido.

PROVERBIO ESCOLÁSTICO

Si los bienes se poseyeran en común serían los hombres malvados e incluso los avaros y ladrones quienes más se beneficiarían. Sacarían más y pondrían menos en el granero de la comunidad.

FRANCISCO DE VITORIA

Finanzas Públicas

De los altos impuestos, se ha originado la pobreza y della ha nacido el imposibilitarse muchos de los vasallos a poder sustentar las cargas del matrimonio, sin cuyos grillos y vínculo con facilidad se inclinan los pobres al desamparo de sus tierras… temiendo cada día la venida de los cobradores de pechos y tributos, toman por expediente el desampararlas, por no esperar las vexaciones que dellos reciben: pues como dixo el Rey Teodorico, aquella sola heredad es agradable, en la qual no se temen los exactores y cobradores.

El que pide cantidades grandes, viene a recibir de pocos. *A paucis accipit, qui nimium quaerit*.

No puede haber Rey pobre de vasallos ricos porque las riquezas están mejor guardadas en manos de los vasallos, que en las arcas de tres llaves de los tesoreros que cada día quiebran.

PEDRO FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, 1619

Ganancias

No es el justo precio como a ellos les costó ni se ha de tener respecto a sus costas ni trabajos ni industrias, sino a la abundancia de mercaderías, y a la falta de mercaderes y dinero, porque estas cosas son causa que el justo precio sea menos de lo que a ellos les costó, y en este caso es justo que pierdan, porque de otra manera no se daría el caso en que los mercaderes justamente perdiesen, sino que siempre ganasen.

LUIS SARAVIA DE LA CALLE

Los intelectuales del mundo anglosajón tienden a olvidarse de que, en la cúspide de su poder, España tenía una gran actividad mercantil y comercial. Hasta que Francia y Gran Bretaña alcanzaron el mismo nivel, muy pocos pueblos tenían tanta experiencia en actividades económicas de complejidad, fin e innovación comparables. Los moralistas rodeados de laicos

involucrados en negocios tuvieron enfrente todo un nuevo cuerpo de experiencias, tanto en el Nuevo como en el Viejo Mundo. Bien enseñados por las doctrinas de Aristóteles y Aquino en la senda del sentido común, en una ética basada en la sabiduría práctica y alerta a las circunstancias, contingencias y consecuencias, los escolásticos estaban bien posicionados para pensar en forma amplia y concreta. Los ejemplos y los casos que utilizaron demuestran un vivo interés por descripciones detalladas de la realidad.

De pocos libros se puede decir que abren nuestros ojos a un nuevo cuerpo de textos y a una revisión importante de ideas preconcebidas. Este estudio del Dr. Chafuen es uno de estos libros. Si futuros estudios reivindican la promesa abierta por él, la Iglesia católica ganará una más profunda apreciación de su propia tradición y alcanzará un claro sentido de su lento pero constante camino hacia la libertad, en el campo económico así como en el político.

Finalmente, en su último capítulo, los conocimientos del Dr. Chafuen acerca de la Escuela Austríaca de economía le permiten analizar a la luz de estas ideas las contribuciones escolásticas. La tradición anglosajona no es ignorada en Latinoamérica, pero la escuela austríaca aparece de mayor importancia para sus intelectuales. En los años que siguen, esta tarea de ligar las raíces de la escuela austríaca a las contribuciones de sentido común de los escolásticos de Salamanca puede convertirse en un evento de significancia en la vida intelectual latinoamericana.

MICHAEL NOVAK

Agradecimientos

El apoyo de mucha gente hizo posible este libro. Para empezar, quiero darles las gracias a mis padres, que utilizaron hasta el último centavo de sus ahorros para darles a sus hijos la mejor educación posible.

Son varias las instituciones que me brindaron su apoyo material para completar las diversas etapas de mi investigación. En 1978, el *Centro de Estudios sobre la libertad* (Buenos Aires, Argentina) me otorgó una beca para estudiar con el Dr. Hans F. Sennholz, en el Grove City College (Pensylvania). La Fundación Pérez Companc (Buenos Aires) pagó mis costes de transporte a Toledo y a Estados Unidos. Mis estudios en España fueron posibles gracias al apoyo conjunto de la Fundación Ortega y Gasset (España) y al Instituto Torcuato Di Telia (Argentina). En 1984 recibí una beca del Grove City College que me permitió completar la edición inglesa. Durante todos mis estudios, los profesores de la Escuela Superior de Economía y Administración de Empresas me ofrecieron un gran apoyo intelectual.

Son muchas las personas que me ayudaron a mejorar esta primera edición española del libro. El Dr. Oreste Popescu, de la Universidad Católica Argentina, fue el que más influyó en mi interés por el tema y quien con su incansable labor docente y de investigación constantemente aporta material valioso para la historia del pensamiento económico. El padre Antolín Abad, del Monasterio San Juan de los Reyes, me dio libre acceso a

los tesoros bibliográficos de su biblioteca. Murray Newton Rothbard (Universidad de Nevada, Las Vegas), Carlos Rodríguez Braun. Tom Bethell y James Sadowsky, S. J. (Fordham University) realizaron aportes críticos de importancia.

Debo agradecer a mis editores por la paciencia que han tenido conmigo y a mi mujer e hijos que llenaron de felicidad las horas que decidí pasar con ellos en lugar de dedicarlas a terminar mi libro de forma puntual.

Quiero también mencionar la ayuda que recibí de mis amigos espirituales. La presencia de Dios y los dulces brazos de Su Hijo me dieron la fuerza necesaria en los momentos difíciles. La Verdad es Suya; los errores son míos.

Prefacio

El principal objetivo de este libro es el de estudiar las contribuciones al mejor entendimiento del funcionamiento, de la sociedad libre de un importante número de pensadores católicos, especialmente en el campo de la economía.

Es común encontrar autores católicos que se oponen a la libertad económica. Muchos creen incluso que el libre mercado es contrario a las enseñanzas de la Iglesia. Otros creen que tal sistema nunca nos permitirá alcanzar ciertos fines muy deseables. Pero existen muchos más aún que se oponen a estas ideas basándose en las opiniones y autoridad de sacerdotes, pastores o moralistas de confianza.

Este estudio está dirigido a todas aquellas personas, católicas o no, que creen que el libre mercado es incompatible con el cristianismo. También está dirigido a quienes están ya convencidos que la libertad económica es un componente esencial de la libertad humana.

Son muchos los intelectuales que se han alejado de la Iglesia al ver a multitud de supuestos representantes de Dios predicando en contra de aquello que la razón nos dice acerca de los sanos principios económicos. Las actuales tendencias referentes a la libertad científica, así como la reciente reafirmación del derecho natural a la iniciativa privada por parte de las más altas jerarquías católicas, permiten abrigar grandes esperanzas.

Es mi deseo que este estudio permita valorar en forma más apropiada las contribuciones de varios autores durante los últimos siglos de la Edad

Media, que asista a los moralistas a comprender mejor el funcionamiento del sistema de mercado libre y ayude a «cristianizar» las propuestas de los economistas de mercado.

La idea de que el cristianismo ha sido uno de los responsables del desarrollo económico de la mayoría de los países occidentales no es nueva. R. H. Tawney[1] y Max Weber[2] escribieron sendas obras analizando el tema. Son muchos los que consideran que el cristianismo protestante fue uno de los principales motores de la revolución ideológica que contribuyó al crecimiento económico. Se señala al catolicismo como uno de los estorbos a que tienen que enfrentarse quienes quieren fomentar el progreso material. Múltiples circunstancias contribuyeron para que se llegara a esta interpretación.

El choque de las ideas y el cambio de la estructura de poder que tuvo lugar con la Revolución francesa fue suficiente para que durante casi doscientos años nadie hablara de los puntos comunes entre las ideas de juristas y moralistas católicos y las ideas de autores anglosajones considerados como los pilares de la economía libre. Apenas a mediados del siglo XX, hemos notado un cambio en la opinión de algunos historiadores que señalan que las ideas que culminaron con la revolución industrial, en la cual seguimos viviendo, tuvieron sus orígenes en pensadores católicos. H. M. Robertson llegó a decir que «puede asegurarse que la religión subyacente al espíritu capitalista es más bien el jesuitismo que el calvinismo»[3].

El pensamiento económico de los autores católicos se halla íntimamente ligado a su pensamiento ético, filosófico y teológico. Por lo tanto al estudiar sus ideas económicas estaremos también estudiando parte de su ética, parte de su filosofía y parte de su teología.

Remarco nuevamente que parte de mi interés en este tema se debe a la existencia de ese gran número de amantes de la libertad económica que se sienten consternados al contemplar que estas ideas no encuentran cabida en la doctrina de la Iglesia. Esta consternación es mayor aún debido a que muchos consideran que la libertad es un don divino y como tal debe ser respetada, entendida y defendida. La libertad económica significa

simplemente la libertad de las personas humanas para usar y disponer de sus bienes económicos de la forma que más les plazca sin utilizar la fuerza contra nadie. Un mundo sin libertad económica se transforma pronto en un mundo sin libertades políticas y civiles. Esta afirmación está basada en que la libertad y el ejercicio de la voluntad son sólo dos aspectos de la misma cosa; no podemos tener una sin la otra y, como decía Hilaire Belloc, un mundo que le niega al individuo el derecho de elegir los medios y los métodos esenciales para su propio sostenimiento es un mundo sin contenido moral.

Esta supuesta oposición entre el catolicismo y el sistema social basado en la propiedad privada fue, es y será aprovechada y alentada por todos los totalitarismos (marxistas o nacionalsocialistas) ya que se dan cuenta de que si los pensadores cristianos y los amantes de la libertad económica aúnan sus fuerzas, no habrá ya más ocasión para que continúe avanzando el colectivismo.

En estas últimas décadas del siglo XX se produjeron importantes avances en la historia del pensamiento económico. Los autores católicos de los tres siglos posteriores a la aparición de las obras de Santo Tomás de Aquino, los así llamados «escolásticos tardíos», han sido objeto de varios estudios que han revalorizado sus contribuciones. Sus obras nos ayudan a tener una mejor comprensión de la libertad humana. En este estudio hemos enfatizado el análisis de problemas de política económica tales como la propiedad privada, la inflación y la intervención gubernamental. Muchas de las contribuciones en este campo nos pueden ayudar a comprender mejor el origen de las teorías económicas modernas.

Quiero advertir al lector que el hecho de que religiosos católicos sostengan una determinada posición en materia económica no significa que esta opinión sea la correcta. Para analizar si una teoría científica es correcta o incorrecta debemos abstenemos de formular juicios acerca de quién y por qué motivos la elabora. No es mi intención la de tratar de probar la validez de los postulados de la economía de mercado basándome en la autoridad de los autores católicos. Caso contrario, mi estudio cometería el mismo error

que cometen tantos autores al querer anteponer la fe a la ciencia, cuando en realidad ciencia y fe no se contradicen, se complementan.

Capítulo 1

La escolástica tardía

El periodo escolástico medieval abarcó siete siglos, desde el año 800 hasta el año 1500. Los siglos XII y XIII fueron el periodo más activo de la escolástica. Las contribuciones del periodo que va desde el año 1350 hasta 1500, se suelen considerar del periodo escolástico tardío. Aunque algunos autores opinan que a partir del siglo XV comienza la decadencia del periodo escolástico, la importancia del movimiento no se debilitó hasta las últimas décadas del siglo XVII. Con el término «escolásticos» se hace referencia a los maestros y autores que emplearon el método escolástico. Proviene del latín *schola* (escuela), y era, esencialmente, la investigación racional de los problemas relevantes en las artes liberales, filosofía, teología, medicina y leyes, examinándolos desde puntos de vista opuestos, con el objeto de llegar a una solución inteligente y científica, compatible con la autoridad aceptada, los hechos conocidos, la razón humana, y la fe cristiana[1].

El fin de los escolásticos era el de formular un cuerpo de pensamiento científico aplicable a todos los aspectos de la vida humana. Los escolásticos medievales o, como ellos preferían llamarse, los «doctores», fueron los líderes intelectuales de su tiempo. Sus análisis y conclusiones modelaron el pensamiento católico tan persuasivamente que incluso hoy constituyen una base fundamental de la doctrina católica contemporánea.

Orígenes e influencias

I. C. Brady considera que el origen del escolasticismo fue «el uso de la dialéctica aristotélica en teología, filosofía y ley canónica»[2]. Después de ser recobradas para el mundo occidental a través de las traducciones latinas de las versiones árabes, las ideas aristotélicas ocuparon un lugar preponderante en la mente y escritos de los autores escolásticos. Esto otorgó una fuerza especial a las ideas provenientes del Antiguo y Nuevo Testamento, las obras de los «Padres de la Iglesia» (literatura patrística) y los escritos de los juristas romanos[3].

Santo Tomás de Aquino (1226-1274) fue el escritor escolástico por excelencia. Su influencia fue tan vasta que casi todos los escolásticos que lo siguieron estudiaron, citaron o comentaron sus escritos. En el siglo que siguió a Santo Tomás, varios autores realizaron obras que tocaron el tema económico. San Bernardino de Siena (1380-1444), San Antonino de Florencia (1389-1459), Joannis Gerson (1362-1428), Conradus Summenhart (1465-1511) y Sylvestre de Priero († 1523) son quizá los más conocidos, ya que son asimismo los más citados por sus sucesores. Los escritos de Cayetano (el cardenal Tomás de Vio, 1468-1534) representan la transición entre estos escolásticos y sus seguidores hispanos.

La escolástica hispana

Algunos historiadores utilizaron el término «Escuela de Salamanca» al referirse a los escolásticos hispanos. Marjorie Grice-Hutchinson dedicó un capítulo entero de su libro *El pensamiento económico en España, 1177-1740* a la Escuela de Salamanca. Raymond de Roover también habla de «la famosa Escuela de Salamanca»[4]. Aunque es cierto que muchos de los escolásticos hispanos estudiaron o enseñaron en Salamanca, no es menos cierto que otros estudiaron en otras universidades de importancia, tales como la Complutense, en Alcalá de Henares. Por esta razón es más apropiado utilizar el término «escolástica hispana» para referirse a estos autores[5].

Francisco de Vitoria (c. 1495-1560) es considerado el padre de la escolástica hispana. Miembro de la orden de los dominicos, estudió y enseñó en la Sorbona, donde ayudó a editar una de las ediciones de la *Summa Theologica* de Santo Tomás, y de la *Summa* de San Antonino de Florencia. De 1522 a 1546 enseñó en la Universidad de Salamanca.

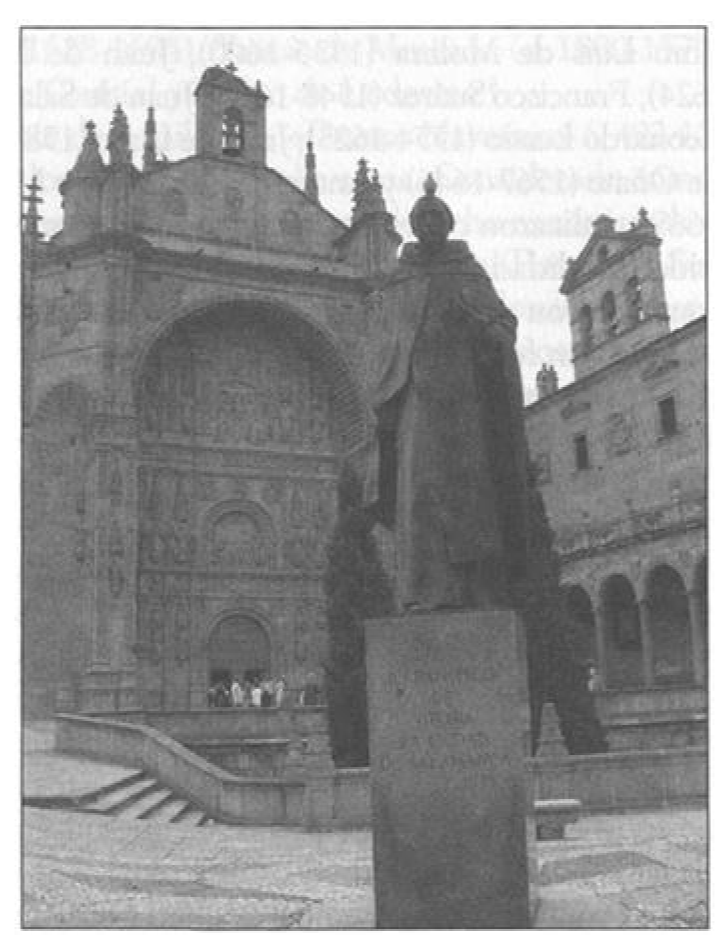
Domingo de Soto (1495-1560), también dominico, estudió en Alcalá y bajo Vitoria en París. Después de su retomo a España, enseñó en Alcalá, y en 1532 fue nombrado profesor de Teología en Salamanca. En los cincuenta años a partir de su primera edición, su tratado *De Iustitia et Iure* fue publicado al menos en veintisiete ediciones. El libro todavía produce impacto y su última edición bilingüe data de 1968[6]. Otros compañeros de orden dignos de destacar son Domingo de Báñez (1528-1604), Tomás de Mercado (c. 1500-1575), Francisco de García[7] y Pedro de Ledesma[8].

Martín de Azpilcueta, «Doctor Navarrus» (1492-1586), fue otro de los hispanos de relevancia. Considerado como uno de los más eminentes expertos en derecho canónico de su tiempo, enseñó en Salamanca y en Coimbra (Portugal). Su *Manual de confesores y penitentes*[9] fue uno de los textos espirituales más ampliamente consultado en el siglo posterior a su impresión. Azpilcueta fue miembro de la Orden de Canónigos Regulares de San Agustín.

Es totalmente infundado adscribir a una orden religiosa en particular los méritos o errores del periodo escolástico tardío. Los franciscanos Juan de Medina (1490-1546), Luis de Alcalá[10] y Henrique de Villalobos († 1637) utilizaron fuentes y métodos escolásticos. El obispo agustino Miguel Salón (1538-1620), así como Pedro de Aragón[11], Cristóbal de Villalón[12], Luis Sarabia de la Calle[13], y Felipe de la Cruz[14] contribuyeron al cuerpo del pensamiento escolástico. En Hispanoamérica, la obra de Juan de Matienzo (1520-1579) es digna de destacarse. A partir de la fundación de la Compañía de Jesús en 1540, los autores jesuitas tales como Luis de Molina (1535-1600), Juan de Mariana (1535-1624), Francisco Suárez (1548-1617), Juan de Salas (15531612), Leonardo Lessio (1554-1623), Juan de Lugo (1583-1660), Pedro de Oñate (1567-1646) y Antonio de Escobar y Mendoza (1589-1669) realizaron contribuciones de gran valor. Debido a la cantidad y

calidad de los autores jesuitas algunos historiadores consideraron que los avances en el pensamiento económico fueron un fenómeno jesuita y no un fenómeno de la escolástica tardía en general. El mejor ejemplo de esto es quizá H. M. Robertson, quien escribió que los jesuitas «favorecieron el espíritu de empresa, la libertad de especular y la expansión del comercio como beneficio social. No es difícil juzgar que la religión que favoreció el espíritu del capitalismo fue la jesuita y no la calvinista»[15].

Mientras que el pensamiento jesuita bien pudo haber favorecido el surgimiento de un sistema basado en la propiedad privada (o sistema capitalista, como suelen denominarlo los autores posmarxistas), no se desprende que estos autores merezcan todo el crédito (o la culpa, si es que miramos a la historia a través de un cristal de distinto color). Las conclusiones de los jesuitas, como veremos, estaban fundamentadas en una fuerte tradición que incluye las obras de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, y sus seguidores escolásticos. Los escolásticos jesuitas fueron sobresalientes, pero no estaban solos en la batalla intelectual. Estaban acompañados por los mejores teólogos, juristas, y filósofos de su tiempo.

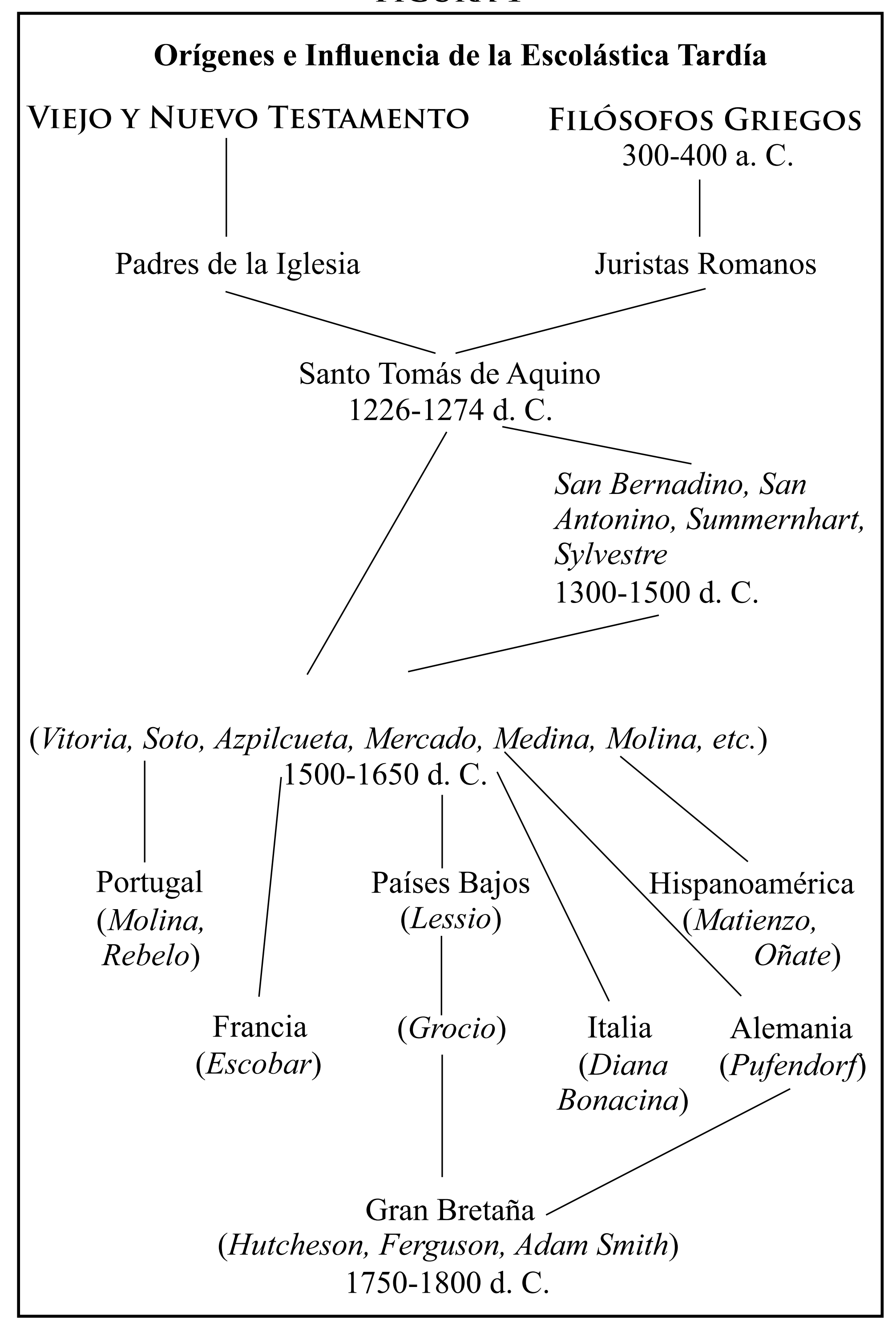


Estatua de Francisco de Vitoria en Salamanca. El dominico, para muchos el fundador de la escolástica hispana, consideraba el libre comercio como un derecho humano.

La figura 1 delinea el árbol genealógico de los escolásticos tardíos. También ilustra el camino por el cual las ideas de éstos se diseminaron por el mundo occidental. Molina y Rebelo fueron influyentes en el mundo portugués, al igual que Escobar en Francia (donde Turgot compartió muchas de las posturas escolásticas) y Leonardo Lessio (que tuvo una gran influencia en Hugo Grocio [1583-1645]) en los Países Bajos. Diana (1585-1663) y Bonacina (1585-1663) esparcieron las ideas escolásticas en Italia, a la vez que Matienzo y Oñate fueron de los que introdujeron y desarrollaron estas ideas en América Latina. En Alemania, los escolásticos hispanos influyeron fuertemente en Samuel von Pufendorf (1632-1694). A través de Grocio, Pufendorf y Turgot, muchas de estas ideas influyeron en el pensamiento económico anglosajón, especialmente en la escuela escocesa

compuesta por Ferguson (1723-1816), Hutcheson (1694-1746) y Smith (c. 1723-1790)[16].

FIGURA 1


Orígenes e Influencia de la Escolástica Tardía
VIEJO Y NUEVO TESTAMENTO
FILÓSOFOS GRIEGOS
300-400 a. C.
Padres de la Iglesia
Juristas Romanos
Santo Tomás de Aquino
1226-1274 d. C.
San Bernadino, San Antonino, Summernhart, Sylvestre
1300-1500 d. C.
(Vitoria, Soto, Azpilcueta, Mercado, Medina, Molina, etc.)
1500-1650 d. C.
Portugal
(Molina, Rebelo)
Países Bajos
(Lessio)
Hispanoamérica
(Matienzo, Oñate)
Francia
(Escobar)
(Grocio)
Italia
(Diana Bonacina)
Alemania
(Pufendorf)
Gran Bretaña
(Hutcheson, Ferguson, Adam Smith)
1750-1800 d. C.

Capítulo 2

El enfoque económico de los escolásticos

Las doctrinas iusnaturalistas proliferaron en el periodo postomista de la Edad Media. El concepto de la ley natural fue fundamental en los escritos de Joannis Gerson, Conradus Summenhart, San Bernardino de Siena y San Antonino de Florencia. La escolástica hispana, comenzando con Francisco de Vitoria, continuó esta tradición[1].

Para Santo Tomás de Aquino, la ley natural era la «participación de la criatura racional en la ley eterna o divina». La ley eterna es el plan de Dios para llevar a todas las criaturas a su último fin. Desde este punto de vista, la ley natural moral es la participación del intelecto humano en el plan de Dios acerca de lo que es bueno o malo[2]. Según la ética tomista:

> El uso inteligente del entendimiento humano es una fuente próxima de la ley moral. El uso inteligente del entendimiento humano en el escrutinio de las leyes morales es lo que denominamos razón recta. Como la recta razón está fundamentada en la naturaleza humana y en la naturaleza de las demás cosas en su medio ambiente, y como la educación racional de lo apropiado o no de una acción dada tiene lugar durante el curso natural de la vida humana, llamamos leyes naturales a estos juicios de la recta razón[3].

Las obras del santo de Aquino fueron el punto de partida de la mayoría de los escolásticos. En el intento de desarrollar aún más esta teoría surgieron diversas líneas de pensamiento. Varios de ellos trataban la ley natural como algo que podía ser comprendido por la razón, pero sin la

necesidad de un elaborado proceso discursivo. Domingo de Báñez y casi todos los teólogos dominicos (en especial Vitoria y De Soto) consideraban que los principios de la ley natural eran autoevidentes (*per se nota*). Para Báñez la ley natural consiste en estos principios y en las conclusiones lógicas que se desprenden de ellos. Brindaba el ejemplo de la regla dorada de amar al prójimo como a uno mismo y su relación con la propiedad privada: de este primer principio de ley natural se puede derivar la conclusión «no robarás»[4].

Podemos distinguir dos aspectos de la ley natural dentro de la escolástica tardía: la ley natural analítica (también llamada leyes de la naturaleza o ley de la naturaleza) y la ley natural normativa. La primera es universal y no puede ser controlada o modificada por los seres humanos. Se puede, en cambio, tratar de comprender estas leyes y utilizar estos conocimientos para alcanzar objetivos. Nadie puede escapar a los efectos de la ley natural. Como estas leyes no pueden violarse, se cuidan por sí mismas, no es necesario imponerlas por la fuerza. Según Karl Popper, la ley natural «describe una uniformidad estricta e invariable que puede cumplirse en la naturaleza, en cuyo caso la ley es válida, o puede no cumplirse, en cuyo caso es falsa»[5].

Las leyes naturales normativas, en cambio, establecen preceptos para nuestro comportamiento. Los seres humanos pueden violar las leyes naturales normativas, pero no pueden evitar las consecuencias de su elección. Tanto la ley natural analítica como la normativa son de extrema importancia para el orden social y económico. Las posibilidades de éxito de las acciones humanas serán mayores cuanto más se acomóden y tengan en cuenta a ambas ramas de la ley natural.

Los doctores escolásticos atribuían gran relevancia a los aspectos jurídicos y éticos de la ley natural normativa. Hubiesen descartado el concepto de propiedad privada si, por ejemplo, hubieran encontrado que esta institución está en contra de la ley natural. Pese a que la idea de ley natural analítica no fue explícitamente definida, está implícita en casi todos los escritos escolásticos y contribuyó al desarrollo de las teorías iusnaturalistas.

El concepto analítico de ley natural está fuertemente relacionado con los conceptos éticos y jurídicos, ya que forma parte del «orden de la razón». Si percibimos la relación entre la racionalidad y la naturaleza humana desde la concepción escolástica, es posible concluir que toda verdadera ley científica es asimismo una ley natural analítica. Santo Tomás de Aquino escribió que todo aquello que es contrario al orden de la razón es contrario también a la naturaleza humana *per se*[6].



En sus prédicas, a las que las gentes acudían en masa, San Bernardino de Siena (1380-1444) expuso la teoría del valor subjetivo, que anticipa las modernas teorías económicas.

En su clásico tratado, John Finnis señaló que para Tomás de Aquino la manera de descubrir qué es moralmente correcto (virtud) e incorrecto (vicio) no es preguntándose solamente si ese acto está de acuerdo con la naturaleza humana, sino qué es lo que la razón nos dice al respecto[7]. En la escolástica tardía también se definía a la ley natural como aquello que la razón nos dice acerca de la naturaleza de las cosas[8].

Desde esta perspectiva, el bien siempre se halla dentro del orden de la razón y el mal se encuentra fuera del mismo. Este análisis también está fundamentado en el pensamiento tomista[9]. La virtud no sólo es razonable, sino que hace buenos al hombre y a sus obras.

Ahora bien, para determinar si una acción, un razonamiento, o una cosa es razonable, forzosamente deberemos analizar relaciones de causa y efecto, y este proceso requiere estudio e investigación científica. Para Santo Tomás, todo conocimiento de la verdad es fruto de una irradiación y participación de ley eterna. Toda ley que pueda ser catalogada como conocimiento (las leyes verdaderas) es también una ley natural (la participación de la criatura humana en la naturaleza divina)[10].

La naturaleza de la ética

El ser humano se ha preocupado siempre por saber qué es lo bueno y qué es lo malo. Se interesa por la bondad o maldad de sus acciones y las del prójimo; también en estos términos cuestiona las instituciones sociales y las leyes. La preocupación por el deber ser ha existido siempre, pero no siempre ha sido el móvil principal de los pensadores. Desde los primeros escritos de los autores griegos hasta por los menos el siglo XVII, la cuestión ética, la cuestión moral, eclipsó todo otro tipo de enfoques. Esto no significa que durante ese periodo se le haya dado poca importancia al estudio del ser de las cosas, o que no se descubrieran relaciones de causa-efecto libres de juicios valorativos. Pero sí significa que estas cuestiones se subordinaban a la cuestión moral.

Moral y ética han sido utilizados por lo general como sinónimos. Ambos términos tienen el mismo origen[11] y derivan de la palabra costumbre. Moral, en cuanto ciencia, viene a significar una filosofía de las costumbres. Según José Ferrater Mora, «lo ético se ha identificado cada vez más con lo moral, y la ética ha llegado a significar propiamente la ciencia que se ocupa de los objetos morales en todas sus formas, la filosofía moral»[12].

Muchos identifican la moral con «lo bueno». Con un poco más de elaboración algunos señalan que la moral, o la ética, es la ciencia del deber ser, la ciencia del bien y del mal. Utilizaremos la definición de moral como la ciencia que trata del bien en general y de las acciones humanas en orden a su bondad o malicia.

El moralista español Antonio Peinador Navarro realiza un conciso y buen análisis sobre este punto.

> Lo moral es, en el hombre, un valor o una realidad qué resulta del ejercicio de su libertad, atributo que le es esencial y específico, como propio suyo, por comparación con los seres inferiores. En donde el hombre no actúa libremente allí no puede darse lo moral o la moralidad. Por el contrario, la moralidad no puede estar ausente de la actividad libre o humana en sentido propio[13].

Más adelante el autor distingue entre el mundo u orden físico, cuyo autor único, de acuerdo con la teología cristiana, es Dios, por cuya virtud se mueve y obra todo lo que se contiene dentro de él, y el mundo u orden moral cuyo autor es el hombre. Este orden moral es definido como la disposición conveniente de los actos libres respecto de Dios, fin último de cuanto existe. Este orden moral incluye asimismo aquello que existe fuera del hombre, «sujeto a él o de lo que él puede usar para los fines que le son propios»[14].

Siguiendo con los principios de ética cristiana, pese a que el hombre en un sentido es autor del orden moral, no se debe desatender la dependencia que el hombre tiene con respecto a Dios. Esta dependencia es libre:

> Es libre el hombre en dirigirse o en no dirigirse hacia el fin que Dios le ha señalado; pero dejaría Dios de ser la causa primera y último fin si fuera libre el hombre en imponerse el fin último de su vida o en conseguir el que Dios le ha señalado por caminos diversos de los que, en su sabiduría infinita, le tiene trazados[15].

Este orden moral está compuesto por un orden moral natural (cognoscible por la inteligencia humana) y un orden moral sobrenatural. El hombre actúa libremente dentro de este último orden obedeciendo a leyes y persiguiendo un fin «que sólo ha podido y puede conocer, que sólo ha

podido y puede pretender, con la ayuda de la luz de la revelación y de la gracia, que le hace partícipe de la naturaleza divina»[16].

Sintetizando, podemos decir que el objeto material de la ética es el acto humano, libre y racional. Este acto humano es estudiado bajo el punto de vista de la bondad o maldad de las acciones (el objeto formal de ética). Esta bondad o maldad se determina con respecto al fin del sujeto actuante. Para la ética cristiana será bueno (malo) todo acto que acerque (aleje) al hombre a (de) su Creador, o en otras palabras, todo aquello que contribuya a la perfección (imperfección) de la persona. La ética es una disciplina normativa que estudia la conducta humana voluntaria, incluyendo «todas las acciones y omisiones sobre las cuales el ser humano ejerce un control personal, porque desea y entiende esas acciones (y omisiones) en relación a un fin que tiene en vista»[17].

Las acciones humanas voluntarias son también objeto de otras ciencias: la economía, la sociología y la psicología, por ejemplo. El propósito de estas ciencias, su objeto formal, no es el cómo debe actuar el ser humano sino el cómo actúa. El objeto de la filosofía moral es estudiar la acción humana con el propósito de determinar qué acciones son buenas, correctas, y cuáles es mejor que sean realizadas (o malas, incorrectas, y que deberían evitarse) para que el hombre pueda vivir bien[18]. Las otras ciencias, en cambio, son no-normativas, y por lo tanto están fuera del ámbito de la ética. Como señalamos al comienzo, estas ciencias, por muchos siglos, fueron subordinadas a la moral, pero el hecho de que hayan sido utilizadas como medio en nada modifica su naturaleza.

Desde la perspectiva de la ética, no alcanza a saber cómo y por qué actúa el hombre. Es preciso conocer también cuáles de esas acciones son buenas y cuáles malas. Los escolásticos estudiaron la acción humana desde esta perspectiva moralista.

La naturaleza de la economía. Política económica

No es de extrañar que la palabra «economía» tenga un sentido muy diverso para distintas personas. En el diccionario de la Real Academia Española aparecen seis acepciones, además de la definición de economía como ciencia.

Es indudable que en varios campos de la economía, por ejemplo en discusiones y tópicos de política económica, abundan los juicios de valor. Por política económica entiendo las acciones de los seres humanos que configuran el orden económico mediante la promulgación de un marco legal específico (también considero que es una decisión de política económica determinar la no intervención del aparato coercitivo en la economía)[19].

Con sólo leer una publicación económica o los periódicos nos daremos cuenta de la asiduidad con que los economistas realizan juicios éticos. Podemos leer y escuchar que tal o cual medida económica es buena o mala, que una medida es mejor que otra o que el desarrollo económico es el fin de la economía. Para realizar estos juicios el economista debe valerse de las enseñanzas de la ética, es decir, debe conocer de ética para poder realizar juicios ético-económicos. Son muchos los que tratan de probar la conveniencia de la libertad económica con argumentos puramente cuantitativos. A ellos conviene recordarles que ningún análisis puramente cuantitativo puede proporcionarnos un criterio cualitativo[20].

Según Carl Menger, la política económica es «la ciencia de los principios básicos que deben adoptar las autoridades públicas para el desarrollo apropiado de una economía (apropiado a las condiciones)»[21]. La determinación de lo que es apropiado implica tener que realizar juicios de valor. Por ello Lionel Robbins sugirió que la teoría de la economía política «debe tomar sus criterios últimos fuera de la economía»[22]. Primero debemos fijamos una serie de valores morales que luego, a su vez, determinarán los fines de la política económica.

Por otra parte, es posible concebir a la política económica como una tecnología. Como tal no entra en el campo de la ética. Las tecnologías no

nos explican el deber ser de las cosas.

> Su problema es, en cambio, el determinar los principios básicos mediante los cuales, de acuerdo a las diversas condiciones, es más apropiado realizar esfuerzos de un cierto tipo. Nos enseñan cómo se supone que deben ser las circunstancias para que ciertos objetivos humanos puedan ser alcanzados. En el campo de la economía, tecnologías de este tipo son la política económica y las ciencias financieras[23].

Históricamente, la economía de mercado es la política económica que más ha favorecido el desarrollo productivo. Economía de mercado es aquel sistema de política económica basado en el respeto por la propiedad privada. Este respeto por la propiedad de otros permite que cada uno utilice su propiedad a su antojo, haciendo posible el intercambio voluntario de bienes y la eventual aparición del mercado y del intercambio indirecto[24]. Dentro de esta definición entra tanto el régimen de economía social de mercado, el sistema de *laissez faire* y una economía mixta con preponderancia del sector privado. Esta política, como cualquier otra, puede y debe ser analizada moralmente.

Durante el periodo escolástico, casi todos los análisis científicos se enfocaban desde la ética. Los doctores se enfrentaban con todo el espectro de los actos humanos, y por ende también se preguntaron acerca de la bondad o maldad de tal o cual acción o legislación económica. ¿Tiene derecho una persona a exigir interés a cambio de un préstamo? ¿Qué precio se le puede poner a las mercancías? ¿Es justa la ganancia? ¿Es bueno o malo que el gobierno aumente la cantidad de moneda? ¿Es pecaminoso evadir impuestos? ¿Es inmoral el contrabando? Para poder contestar a estas preguntas de «deber ser», uno no tiene más remedio que conocer primero cómo se determinan los precios, cuál es la naturaleza de la tasa de interés, cómo se forman las ganancias y cuáles son las causas y los efectos de la inflación. Es decir, los moralistas medievales tuvieron que adoptar una actitud de economistas científicos. Si, por ejemplo, los efectos de la inflación monetaria son perjudiciales para la moral, entonces se deberán condenar las acciones y las ideas que producen este fenómeno (las acciones

que llevan a producir un hecho moralmente malo lo son también en la mayoría de los casos).

La economía como ciencia

A través de los siglos los objetos material y formal de la ciencia económica han sido definidos de forma diversa[25]. Sin gran riesgo de equivocarnos, podemos decir que hacia finales del siglo XIX se fue creando un creciente consenso de que el actuar humano, y no la riqueza, es el objeto de la ciencia económica[26]. Desde entonces, sin embargo, subsisten diversas definiciones del objeto formal de la economía. Charles Gide señalaba que la economía estudia el acto humano tendente a satisfacer necesidades materiales. Un acto es económico cuando su objeto es satisfacer estas necesidades[27]. Esta forma de definir el objeto formal sigue siendo popular entre muchos economistas.

De forma paralela se desarrolló otra corriente de pensamiento en la que el objeto formal de la economía es definido aún más ampliamente. Al decir de Israel Kirzner, la esfera de la economía «es más grande de lo que tradicionalmente ha sido definido por economistas, abarca toda la acción humana». Nassau Sénior[28] quizá fue quien dio los pasos iniciales en esta definición.

Son varios los economistas de nota que han considerado y consideran que la economía «no limita su campo de acción al aspecto meramente material»[29]. Ludwig von Mises[30] y Murray Rothbard[31] son quizás los autores que más han enfatizado este punto. Según sintetiza Murray Rothbard, el objeto formal de la economía es la deducción de las implicaciones lógicas de la acción humana[32]. Estas son el conjunto de ideas que se pueden deducir del hecho de que el hombre actúa, y son independientes del fin material o espiritual de la acción. Al decir de Alberto Benegas Lynch, desde el punto de vista del objeto formal de la economía «no hay diferencia entre las acciones que se traducen en precios monetarios y las que se traducen en precios no monetarios»[33].

Las acciones que tienen lugar en el mercado (y que por lo tanto producen precios monetarios) son estudiadas por la cataláctica (o ciencia de los intercambios) que a su vez es una rama, quizá la más desarrollada, de la economía.

Una de las definiciones más populares de ciencia económica es la de Lionel Robbins. Para este economista británico la economía es «el estudio del comportamiento humano relacionado con la asignación de medios escasos y de uso alternativo para la consecución de fines»[34]. Estos autores concuerdan en que la teoría económica no se preocupa por analizar la bondad o maldad de las acciones humanas.

Otras definiciones, como las de economistas tan diversos como Paul Samuelson[35] y Ludwig von Mises[36], también tratan a la economía como una ciencia no normativa. Al igual que la ética, el objeto material de la ciencia económica es la actuación humana (definida como acto voluntario, inteligente y libre). Pero a diferencia de la ética, el objeto formal de la economía es la deducción de las implicaciones lógicas de la acción humana (el conjunto de ideas que se pueden deducir del hecho de que el hombre actúa) y son independientes del fin material o espiritual de la acción. Muchas de estas acciones tienen lugar en el mercado y por ello a veces se habla de «economía de mercado». En realidad los postulados científicos de la economía son correctos o equivocados, completos o incompletos, pero no son ni justos o injustos, ni buenos o malos. La economía estudia relaciones causa-efecto qué, si son verdaderas, serán ciencia. Por eso es inapropiado enjuiciar éticamente a las leyes de la teoría económica.

Las relaciones entre economía y moral

Dijimos que, por su naturaleza, la ciencia económica no es normativa. La tarea de un economista, en cuanto científico, no es la de formular juicios de valor. Sin embargo, el pensamiento económico sólo puede ser realizado en la mente de seres humanos, seres que valoran y juzgan moralmente.

El hombre no puede divorciar su racionalidad de su moralidad. Incluso la decisión de razonar y de pensar acerca de un tema es susceptible de ser juzgada moralmente. Los valores éticos afectarán indudablemente a los tópicos que cada economista estudiará y pueden también influir en las conclusiones de su análisis. Este hecho, empero, no otorga carácter normativo a la economía, sino al acto del economista (que como todo acto humano puede ser juzgado moralmente[37]).

Podemos encontrar, incluso entre los economistas más aferrados a los dogmas positivistas, juicios supuestamente objetivos que indican una posición valorativa. Milton Friedman, por ejemplo, ha señalado que para obtener precios estables la política económica más eficaz es la de emitir dinero a una tasa del 3 al 5 por ciento anual. Este juicio no es valorativo. Sin embargo, cuando Friedman pasa a recomendar la aplicación de esta «regla monetaria», implícitamente está señalando que para él esta política monetaria es mejor que las otras (por ejemplo, la privatización de la moneda o el patrón oro). Este juicio supone un juicio de valor. El economista, en cuanto consejero o burócrata, debe preguntarse: ¿El sistema monetario debe o no respetar el derecho de propiedad privada? ¿Es bueno que el Estado tenga el control de la moneda? Por definición, estas preguntas normativas no pueden ser contestadas por la ciencia económica (ya que no es una ciencia normativa); los principios rectores deben, por lo tanto, provenir de fuera de la economía.

En el diagrama 1, podemos ver la relación que existe entre estos distintos campos del saber.

La ética ilumina a la economía, ya que le proporciona guías para realizar el análisis científico. Las ventajas de la rigurosidad científica, la objetividad y otros valores esenciales para el estudio de la economía son parte de la contribución de la ética al análisis económico.

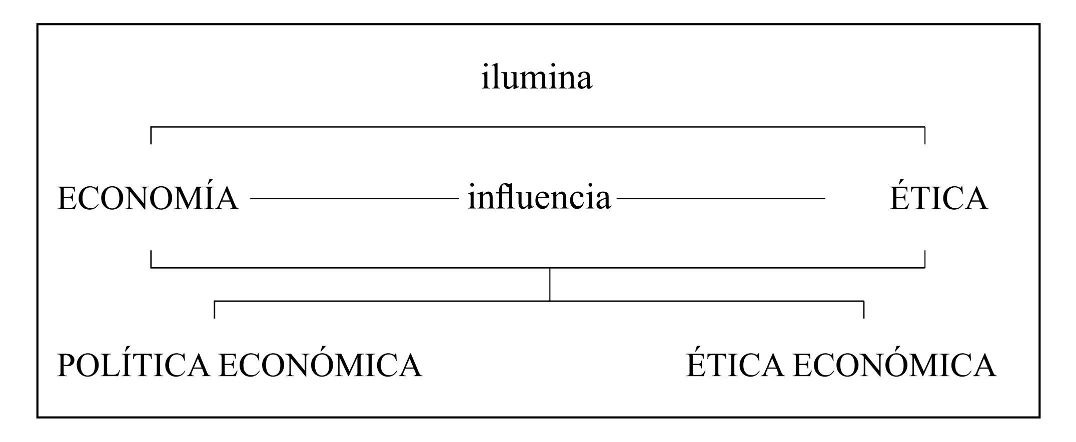


DIAGRAMA 1

La ética, asimismo, proporciona el complemento (nutre) indispensable para que los razonamientos económicos se tomen juicios ético-económicos. Estos juicios serán fuertemente influenciados por el conocimiento del análisis económico del sujeto que los elabora. Las ideas de ética económica, a su vez, influirán en el proceso de selección de tópicos de los investigadores económicos. Finalmente, las acciones humanas tendentes a elaborar una política económica vendrán influidas tanto por las ideas económicas, como por las ideas normativas acerca de la economía de todos aquellos que participen en el proceso político de estructurar un marco legal. Podemos decir que mientras que la ética económica debería dirigir este proceso (señalar qué objetivos económicos son buenos, o preferibles) los conocimientos económicos influirán en la selección de los medios para alcanzar los objetivos deseados[38].

La importancia de las doctrinas de la ley natural

Los escolásticos tardíos derivaron su enfoque ético del concepto tomista referente a la interrelación de la ley natural, la ética y la economía. Desde la óptica medieval, la aplicación del iusnaturalismo a las ciencias sociales conduce a postular la existencia de un orden natural. En sus esfuerzos para entender el «orden económico natural» era lógico para ellos recurrir al razonamiento económico[39].

Creer en la ley natural es creer en el orden natural. Incluso los críticos del enfoque naturalista encuentran elementos positivos. Ludwig von Mises[40] reconoció tres importantes contribuciones:

a. El convencimiento acerca de la existencia de un orden natural.
b. La importancia de la razón humana como el único medio de entender el orden natural.
c. El método de juzgar la bondad de una acción por sus efectos (que eventualmente llevó a una clase especial de utilitarismo).

A saber, toda ley científica verdadera es también una ley natural, algo que los humanos pueden comprender pero no alterar.

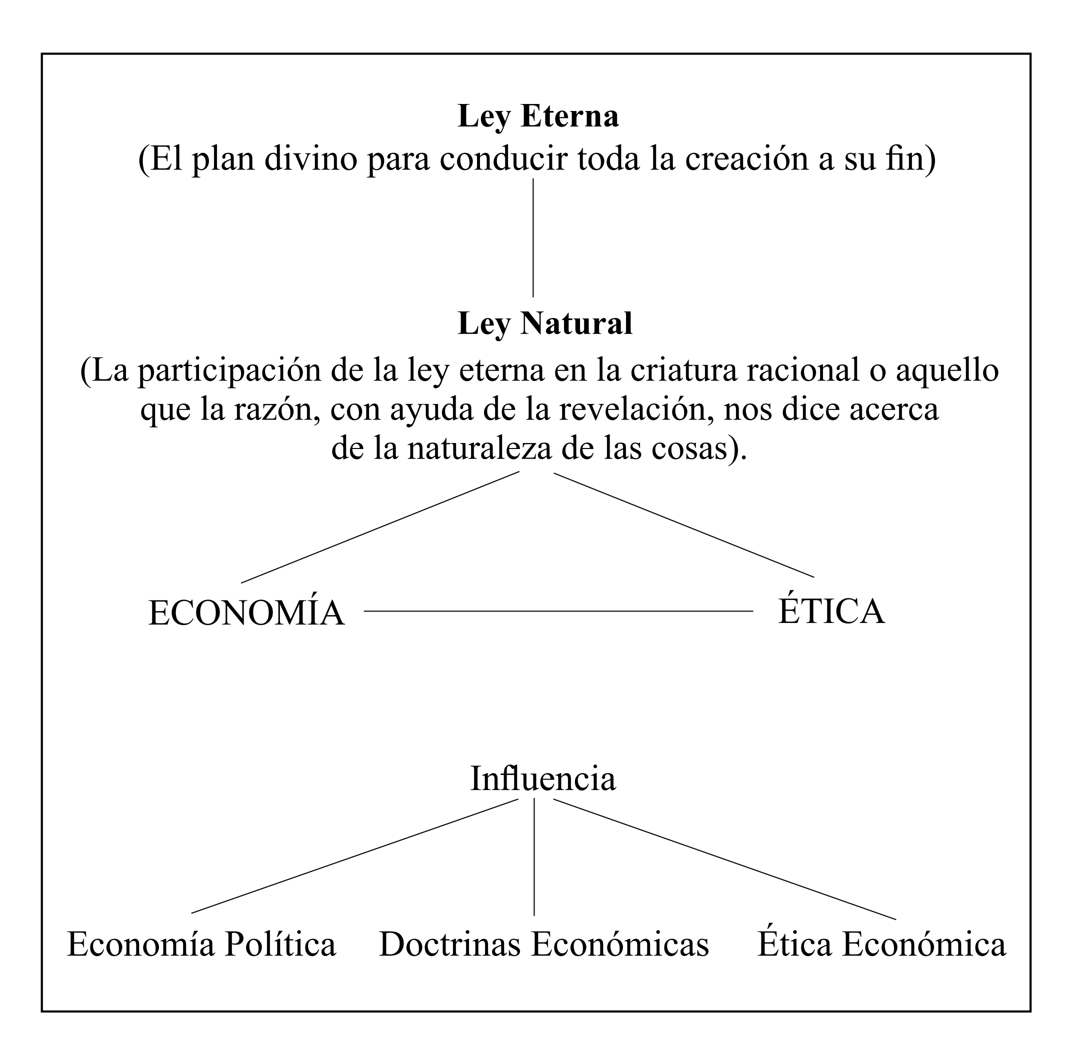


FIGURA 2

Es siempre útil entender las relaciones de causa y efecto. Karl Popper escribió que el conocimiento de las leyes naturales puede ser usado «con propósitos técnicos y podemos ponemos en dificultades por no conocerlas acabadamente»[41]. Aunque el conocimiento de la ley natural puede facilitarse por la revelación, la razón siempre tiene que ser empleada para descubrirlas.

Es en este sentido en el que podemos entender que era lógico para los escolásticos utilizar argumentos utilitarios para probar que algo era natural. El impacto de la ley natural en el análisis escolástico tardío está reflejado en la figura 2.

La ley natural, tanto en su aspecto analítico como normativo, deriva de la ley eterna. La ley natural influye, pero no lo determina, en el razonamiento ético. Tanto la ley natural normativa como la analítica influyen en la política económica, las doctrinas económicas y la ética económica. Esta forma de entender la ley natural y la acción humana ejerció una significativa influencia en las fundaciones y premisas del pensamiento económico moderno. Como escribió Joseph Schumpeter:

> La doctrina de la ley natural, que en el siglo XVI creció hasta transformarse en una disciplina independiente, es todavía de más importancia para nosotros. Es difícil tener una idea adecuada del grado de progreso científico producido con este andamiaje[42].

Capítulo 3
La propiedad privada

Un día, San Francisco de Asís transitaba por una ciudad y frente a él apareció un endemoniado. Este, acto seguido, le interrogó: «¿Cuál es el peor pecado del mundo?». San Francisco respondió que el peor pecado del mundo es el homicidio. El endemoniado respondió que hay un pecado todavía mayor que el homicidio. San Francisco dijo entonces: «En virtud de Dios, dime, ¿cuál es ese pecado que es mayor que el homicidio?». El diablo respondió que tener bienes que pertenezcan al prójimo es un pecado mayor que el homicidio, porque más gente va al infierno por esta razón que por ninguna otra[1].

Continuando con la tradición tomista, los escolásticos tardíos otorgaron mucha importancia a la justificación de la propiedad privada. Su objetivo era comprobar si el derecho de propiedad privada estaba de acuerdo con la ley natural y la ley divina. Algunos autores de la primera escolástica habían argumentado en contra de este derecho, criticando a quienes poseían riquezas y recomendando la propiedad común. Santo Tomás de Aquino (1226-1274) y los escolásticos tardíos rechazaron esta condena, fundamentando sus razones en argumentos evangélicos y en un profundo análisis de la acción humana.

Aquellos que se oponían a la propiedad privada frecuentemente se amparaban en el pasaje del joven rico (Lucas 18: 18-25). Un joven miembro de una de las principales familias se acercó a Jesús y le preguntó:

Maestro bueno, ¿qué haré para alcanzar la vida eterna? Jesús le respondió: ¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino sólo Dios. Ya sabes los preceptos: no adulterarás, no matarás, no

robarás, no levantarás falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre. Díjole él: todos esos preceptos los he guardado desde la juventud. Oyendo esto, Jesús le dijo: Aún te queda una cosa, vende cuanto tienes y repártelo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo, y luego sígueme. Él, oyendo esto, se entristeció, porque era muy rico. Viéndolo Jesús dijo: ¡qué difícilmente entran en el reino de Dios los que tienen riquezas! Porque más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja que el que un rico entre en el reino de Dios.

Muchos interpretaban que con esta actitud Nuestro Señor Jesucristo condenaba la posesión de riquezas. Los escolásticos tardíos indicaron, por el contrario, que ésta no era la interpretación correcta. Citaban para ello Lucas, 14: 26, donde Jesucristo dice: «Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aun a su propia vida, no puede ser mi discípulo».

Los escolásticos aclaraban que en este pasaje el Señor no ordena, no manda odiar a los padres; tal doctrina sería contraria al mandamiento de honrar al padre y la madre. La interpretación escolástica y tomista de este versículo es la de que a todos aquellos que valoran algo más que a Dios (su creador), se les negará la entrada al reino eterno[2]. En el *Evangelio* según San Mateo (10:37), el pasaje anterior se lee: «El que ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí, y el que ama al hijo o la hija más que a mí, no es digno de mí».

Valorar una cosa creada por encima de su Creador, tal como lo hizo el joven rico al preferir las riquezas al mandato divino, es ir en contra del orden natural[3]. Tal como indica el *Evangelio* según San Lucas (12: 29-31): «No andéis buscando qué comeréis y qué beberéis, y no andéis ansiosos, porque todas estas cosas las buscan las gentes del mundo, pero vuestro Padre sabe que tenéis de ellas necesidad. Vosotros buscad su reino, y todo eso se os dará por añadidura».

Con respecto a la riqueza, los escolásticos recordaban que, según los patrones de aquella época, muchas personas cercanas a Nuestro Señor eran «ricas». José era propietario de un taller de carpintería; Pedro tenía su barca y Mateo era un recaudador de impuestos. Jesucristo alabó al rico Zaqueo[4]. El poderoso José de Arimatea mantuvo su fe en el Señor aun cuando los apóstoles dudaban (Mateo, 27: 57). Por eso los escolásticos tardíos

concluyen que Jesucristo no condenó la posesión de riquezas, sino el apego a ellas[5].

Los opuestos a la propiedad privada citaban frecuentemente el pasaje de los *Hechos de los Apóstoles*, 2: 44-46: todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común; pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos, según la necesidad de cada uno.

Al igual que Santo Tomás[6], los escolásticos tardíos recordaban la condena de San Agustín a las enseñanzas de los llamados «apostólicos». Declaraban que era una herejía decir que aquellos que poseían bienes no podrían entrar en el reino de los cielos. Leonardo Lessio (1554-1623) hacía notar que en las escrituras existían muchos pasajes que indicaban que la posesión no es un pecado[7]. Miguel Salón (1538-1620) también invocaba la autoridad de San Agustín[8].

Juan de Medina (1490-1546) añadió que pese a que algunos de los apóstoles tenían propiedades, Jesús no les mandó dejarlas. Según este autor, la ley natural ni manda ni prohíbe la división de bienes[9]. Pedro de Aragón explicó que si suponemos que para ciertas personas es conveniente tener sus bienes en común (como puede ser el caso de los miembros de las órdenes religiosas), no por eso se puede concluir que la misma conveniencia regiría para la humanidad en general[10]. En caso contrario, con el mismo razonamiento se podría llegar a decir que, como es mejor para los religiosos permanecer célibes, también sería mejor que nadie se casase.

Según Medina y Aragón, la condena a Ananías (que aparentó entregar todas sus riquezas a los apóstoles) no prueba que las riquezas son malas. Ananías pecó por mentirle al Espíritu Santo[11]. Para reforzar su argumento Medina cita el Salmo 62-11: «Si abundan las riquezas, no apeguéis vuestro corazón»[12]. Henrique de Villalobos (c 1637) citaba Proverbios 10: 22: «La bendición de Dios es lo que enriquece, nuestro afán no le añade nada»[13].

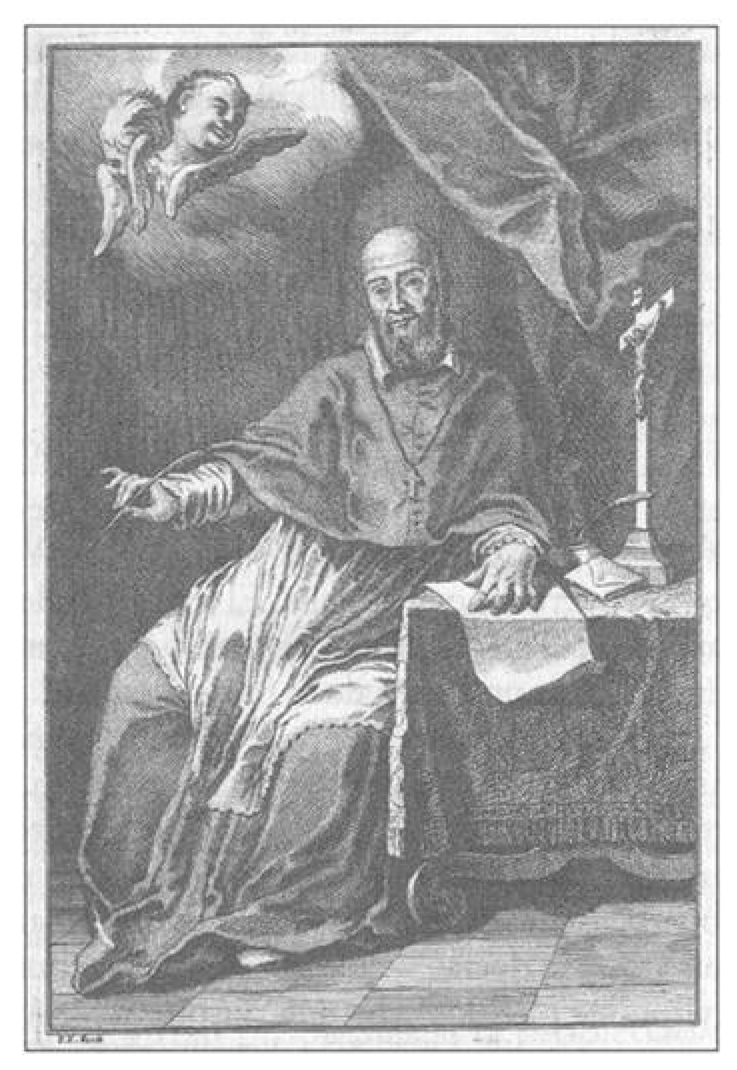
San Francisco de Sales, con su incuestionable don de palabra, explicó cómo se puede ser pobre en medio de la riqueza de la siguiente manera:

> Diferencia hay entre tener ponzoña o estar emponzoñado. Los boticarios tienen casi todos veneno para servirse en ciertas ocurrencias, mas no por esto están venenosos; porque no tienen el veneno

> en el cuerpo, sino en las boticas. Así puedes tú también tener riquezas sin estar emponzoñada dellas; esto será si las tuvieres en tu casa o en tu bolsa, y no en tu corazón. Ser rico en efecto y pobre de afición es la gran dicha del cristiano, por cuanto por este medio tiene las comodidades de las riquezas para este mundo, y el merecimiento de la pobreza para el otro[14].

Luego de defender con argumentos bíblicos la posesión privada de bienes, los filósofos y juristas medievales defendieron la propiedad con un análisis puramente lógico y racional. Demostraron la conveniencia de la propiedad privada para el desarrollo de la humanidad. Los doctores realizaban razonamientos utilitarios indicando que los bienes que se tienen en propiedad privada se usan mejor que aquellos que se tienen en común. Esta explicación implica una teoría del desarrollo económico: la división de bienes y su posesión por personas particulares facilita el incremento en la producción.

Desde el momento en que Adán y Eva cometieron el pecado original, la Tierra ya no fue un paraíso. Las necesidades de los hombres se tornaron muy superiores a los medios para satisfacerlas. Justamente por ser estos bienes escasos fue necesaria la propiedad privada, porque cuando los bienes son de todos no son de nadie, nadie se preocupa por su mantenimiento, pero todos quieren usufructuarlos.



San Francisco de Sales (1567-1622). Su libro *Introducción a la vida devota*, muestra cómo se puede ser santo en medio de la abundancia.

Este punto queda claramente ilustrado con uno de los sermones populares de San Bernardino que brindamos a continuación.

¿Habéis oído antes la historia del burro de los tres pueblos?:

«Sucedió en el Valle de la Luna. Junto a un molino había un galpón. Tres pueblos se pusieron de acuerdo en comprar un burro y mantenerlo en el galpón, para que llevara al molino el grano de los tres pueblos. Un habitante del primer pueblo fue a por el burro, lo llevó a su casa, le puso sobre el lomo una buena carga de trigo y lo condujo al molino. Durante la molienda, soltó al burro para que pastara, pero por el mucho pisoteo poca hierba crecía. Molido el trigo, tomó la harina, la cargó sobre el burro y la llevó a su casa. Descargó el burro y lo llevó al galpón, pensando para su coleto “el que lo usó ayer debe haberle dado mucho pasto. Sin duda, ahora no necesita nada”. Y lo dejó. Al día siguiente, otro hombre del segundo pueblo fue a por el burro. Se lo llevó a casa, lo cargó más que el día anterior y, sin haberle dado de comer lo llevó al molino. Terminada la molienda y llevada la

harina a casa, devolvió el burro al galpón, sin darle nada, pensando que el usuario del día anterior debía haberlo tratado bien. Y lo dejó sin más, mientras decía "¡oh, ahora estoy muy ocupado!". Y ya van dos días en que el burro no comió nada. El tercer día llegó otro del tercer pueblo, retiró el burro y lo cargó más que nunca mientras decía: "Este es un burro de la municipalidad. ¡Ha de ser guapo!", y lo llevó al molino. Pero, de vuelta, ya molido el trigo, el burro iba más lento y se detenía a menudo. Por eso el usuario tuvo que azuzarlo con el látigo, y a latigazos y en medio de grandes esfuerzos pudo llegar a casa. De vuelta al galpón, el burro apenas podía moverse, y el otro lo azuzaba con malas palabras y le decía: "¡Qué burro tiene la municipalidad para servir a tres pueblos! ¡Es una porquería!". Al fin, luego de unas cuantas andanadas de golpes llegaron al galpón. Y también ese día no se le dio nada».

¿Queréis saber cómo terminó? Al cuarto día reventó y lo despellejaron[15].

Domingo de Soto criticó la propiedad común desde una perspectiva aristotélico-tomista[16]. Declarando que en un sistema basado en propiedad común sería imposible lograr una abundancia de bienes, analizaba los efectos de tres tipos distintos de propiedad común:

a. Propiedad privada de la tierra y propiedad común de sus frutos.
b. Propiedad común de la tierra y propiedad privada de los frutos.
c. Propiedad común de la tierra y de sus frutos.

Soto admitió que cada uno de estos sistemas tiene su desventaja.

El primer tipo de arreglo daría lugar a fuertes discordias:

> En este caso los trabajos serían desiguales, ya que quien tiene más terreno tiene más que trabajar, y los frutos, en cambio, se repartirían del mismo modo a todos según la necesidad de cada uno; y nadie llevaría con igualdad de ánimo que no recibiera tanto cuanto con su trabajo hubiera producido[17].

También surgirían problemas si la propiedad de la tierra fuese común:

> Si quisieran que los terrenos fueran comunes, los hombres tomarían motivo de aquí para la desidia y flojedad, porque es indecible el amor ardiente que se tiene por las cosas propias y lo desidioso y flojo que es para las comunes. Como sucede que cuanto mayor es el número de los criados, tanto peor es el servicio, porque todos esperan que hagan los demás lo que uno había de hacer. Pues otro tanto sucedería en una sociedad semejante. Y de esta manera el reparto de los frutos sería motivo de envidia[18].

Las mismas consecuencias se seguirían si tanto las tierras como sus frutos fueran poseídos en común:

> Y como consecuencia uno arrebataría cuantos frutos le fuera posible, cosa que en esta ocasión intentarían todos en provecho propio, dada la sed de riquezas de los hombres. Por este camino era inevitable que se perturbara la paz y la tranquilidad entre los ciudadanos y la amistad que intentaban favorecer tales filósofos[19].

Donde no hubiese división de bienes se imposibilitaría el orden en la sociedad y la cooperación social pacífica y voluntaria. Nadie estaría dispuesto a realizar las ocupaciones más peligrosas y el efecto sería el de «intranquilizar gravemente la sociedad»[20]. No sólo existían razones económicas y políticas en favor de la propiedad privada. A los escolásticos les preocupaban sobremanera los daños morales que se producirían si hubiera comunidad de bienes. «Desaparecería la virtud de la liberalidad», porque «quien no posee nada propio, no puede ser liberal»[21]. También desaparecería la virtud de la hospitalidad. Domingo de Soto citaba luego la autorizada opinión de San Agustín, que en el punto 40 de su libro *De Haeresibus* determinaba que era una herejía decir que los bienes no debían estar divididos[22]. Como se estableció en el Concilio de Constanza (1414-1418), incluso los clérigos pueden poseer bienes propios; Juan Hus fue condenado por oponerse a este principio.

Soto respondió con gran profundidad a aquellos que criticaban el régimen de propiedad privada debido a que existen todavía muchos males en aquellos lugares donde hay división de riquezas.

> Y si alegas que la división de las riquezas no orilló totalmente todos los males e inconvenientes para la sociedad, puesto que existen aún tierras que no reciben cultivo a causa de la indolencia de los hombres, y existen también personas que, llevadas de la ambición y sed de riquezas, se injieren en lo ajeno, y otros males aparecidos, se responde que para la rectitud de la ley no es necesario que consiga por completo su fin, pues basta que establezca, según sus posibilidades, aquellas cosas que son acomodadas a tal fin; porque la libertad desbocada de los hombres no puede contenerse con ningún freno[23].

Pese a que el sistema de propiedad privada promueve la paz y la equidad, no puede erradicar el mal de la sociedad. Ninguna ley puede

anular la capacidad pecadora del hombre.

Fray Tomás de Mercado (1500-1575) también reconoció el mayor cuidado y diligencia que se tiene para con los bienes propios. Por esta razón, la propiedad común sería contraproducente:

> No se ama más una cosa de cuanto se tiene por propia. Si amo a Dios: es a mi Dios, creador y salvador; si al que me engendró, es a mi padre, si el padre a los hijos, son suyos; si la mujer al marido, porque lo tiene por suyo; y, al contrario, el marido a la mujer. Así vemos que comúnmente se dejan de querer, luego que entienden se enajenan y se conceden a otro. Y si se ama a un amigo es a mi amigo, o a mi pariente, o a mi vecino, o a mi prójimo. Si se quiere o desea el bien común: o es para mi religión o para mi orden, o para mi patria, o para mi república. Trae inseparable siempre consigo el amor, este vocablo mío: y es entrañal y natural la propiedad[24].

Desde el pecado original la codicia es tan grande que «no bastará el mundo a uno, cuánto más a todos como ahora no basta»[25]. Tomás de Mercado se percata del hecho de que la propiedad privada es el mejor medio para mitigar la escasez de los bienes económicos:

> Ahora no hay quien no pretenda su interés y quien no cuide más de proveer su casa que la república. Así vemos que las haciendas particulares, esas van adelante, y crecen: las de la ciudad y consejo disminuyen: son mal proveídas y peor regidas, si no son ya ventas. Así dice Aristóteles, que es inevitable el deleite que el hombre recibe de ocuparse en sus negocios propios. No se puede fácilmente explicar cuanto hace al caso, para hacer una cosa con alegría considerar el hombre que es suya. Al contrario es gran tibieza la con que trata negocios comunes. De modo que perdida aquella primera caridad fue necesario que cada uno tuviese alguna parte en las temporalidades, en raíces o en muebles: para que ya no el amor universal, a lo menos el particular interés le moviese a conservarlo. De manera que creciesen todos los bienes repartidos y divididos, que no pudieran dejar de venir a muy menos, si en montón (supuesto el pecado) se quedaren[26].

Juan de Mariana (1535-1624) también reconoció la importancia que tiene el interés personal para el bienestar económico. Los bienes que se poseen en común se malgastan. Con un elevado espíritu de autocrítica citaba el ejemplo de lo mal que los sacerdotes jesuitas usaban las cosas que tenían en común:

> Somos muy costosos por el vestido, que es de paño negro; y porque desde lo mucho a lo poco se provee del común a todos; el papel, la tinta, el libro, el viático, en que al cierto *es natural que los*

particulares se alarguen en gastos mucho más ¿que si ellos de otra parte los proveyeran […] en viáticos y partes se gasta lo que no se puede creer, y en gastos comunes tan grande suma[27].

En otra de sus obras, Mariana aplica sus ideas para aconsejar al monarca: «Tenga también presente el príncipe que nada mueve tanto como la utilidad propia así a los reyes como a los particulares, y no crea nunca firme las alianzas ni las amistades de que no se pueda esperar ningún provecho»[28]. Remarca más adelante que: «tales son por cierto la condición y la naturaleza humana»[29].

Es lógico que con este enfoque Juan de Mariana llegue a la conclusión de que el intercambio de bienes (propiedades) era en provecho de los individuos y por ende de la sociedad:

> Abolido el cambio mutuo de productos, la sociedad sería imposible, y viviríamos todos inquietos, congojosos, sin que nosotros fiáramos de nuestros hijos, ni nuestros hijos de sus padres. ¿Por qué pues ha sido constituida la sociedad, sino porque no bastándose uno a sí mismo para procurarse los elementos necesarios de la vida pudiéramos suplir la escasez con el recíproco cambio de lo que cada cual tuviese y le sobrase[30]?

Bartolomé de Albornoz hacía notar que hasta los sacerdotes cometían abusos cuando sus bienes eran administrados en común. Cuando los bienes se tienen en privado es más difícil que existan fraudes porque tienen:

> […] dueño a quien le duela, no se dexa engañar, lo que no acaece en la fábrica, que como no es de un particular que en ella sea interessado, acaece lo que dize el refrán: Asno de muchos lobos le comen[31].

Albornoz continuaba señalando que los que se encargan del taller «suelen ser tan carniceros, que muchas veces huelgan de matar la res, y que se pierden cien libras de carne, por que ellos haian un adarme»[32]. En su ejemplo, estos oficiales a cargo «declaran que la iglesia tiene necesidad de un cáliz o custodia que mandan al Maiordomo que la haya, si el Maiordomo con buen zelo dize que la fábrica no tiene dineros, o que está adeudada […] le excomulgan»[33]. Es común que se termine comprando al proveedor más caro y por ello Albornoz recomienda comprar mediante licitación pública las cosas costosas (asimismo aconseja nunca acudir a tasadores).

En su obra *De Iustitia et Iure* Luis de Molina (1535-1600) incluyó muchos argumentos en favor de la propiedad privada. Si las tierras se tuvieran en común serían mal cultivadas y peor administradas. La escasez se agravaría y la gente se pelearía por el uso y consumo de los bienes. Los poderosos explotarían inevitablemente a los débiles. Nadie estaría interesado en servir al bien público ni en ocuparse de aquellos trabajos que requieran un gran esfuerzo[34]. Según Molina, la propiedad privada pudo haber existido incluso antes del pecado original, ya que en esa situación la gente podría haberse puesto de acuerdo en dividir los bienes terrenales[35].

El mandamiento de no robar implica que la división de bienes no es contraria a la ley natural[36]. Como todos los escolásticos tardíos, Francisco de Vitoria (1480-1546) le daba gran importancia a la propiedad privada porque ésta permitía el uso moral de los bienes. Fue justamente Vitoria el que enfatizó que los derechos de la persona humana no dependían de la gracia de Dios, sino que emanaban de la naturaleza humana como seres creados a imagen y semejanza de Dios. Por más pecadores que fueran o hubieran sido, los indígenas tenían derechos que debían ser respetados por los españoles:

> Algunos hubo que defendían que el título de dominio es la gracia y por tanto, que ningún dominio tienen sobre las cosas los pecadores, al menos aquellos que actualmente estén en pecado mortal. Error fue este de los pobres de Lyon o Valdenses, y después de Juan Wiclef, uno de cuyos errores, condenado en el Concilio de Costanza, dice: «Nadie es señor civil mientras esté en pecado mortal»[37].

Luego de dar argumentos bíblicos, Vitoria pasa a argumentar usando la razón y siguiendo a Santo Tomás. La falta de fe no cancela la ley humana o la natural. Como todas las formas de posesión (*dominia*) se derivan de la ley natural o humana, y no pueden ser anuladas por la falta de fe.

Vitoria concluye:

> […] ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños o señores, tanto pública como privadamente, y no pueden los cristianos ocuparles sus bienes por este título, como amplia y generosamente enseña Cayetano en sus comentarios sobre la Secunda secundae qu. 66, a. 8[38].

Vitoria, como otros escolásticos, también aclaraba que las limosnas se deben realizar con los bienes propios y no con los comunes[39]. Las virtudes de la caridad, liberalidad, hospitalidad y generosidad se dificultarían enormemente en un mundo sin propiedad privada.

No debe sorprendernos el hecho de que algunos autores hayan utilizado argumentos utilitarios. Estos generalmente venían precedidos de los argumentos que probaban que la división de bienes está de acuerdo con la ley natural. Para los escolásticos tardíos, sin embargo, la división de bienes externos es materia de *ius gentium*, que proviene de principios distintos de aquellos que fundamentan la ley natural[40]. Báñez remarcaba que la ley natural consiste en principios evidentes y conclusiones que se derivan necesariamente de ellos.

Utilizaba el ejemplo de la justificación de la propiedad privada partiendo del principio de la ley natural que señala que hay que tratar al prójimo de la manera como nos gustaría ser tratados. A partir de esta regla se llega fácilmente a la conclusión «no se debe robar». El *ius gentium*, por otra parte, puede ser definido como «aquella parte del sistema legal, nacional o internacional, que se deriva de las costumbres comunes que prevalecen entre gente diversa»[41]. Para Báñez, el derecho de gentes no se compone de principios autoevidentes ni de las conclusiones que necesariamente se derivan de ellos. Se compone, sin embargo, de principios que son tan convenientes y útiles para el ser humano que toda nación debe reconocerlos. Báñez presenta dos ejemplos de ley humana positiva (derecho consuetudinario): el principio que establece que la división de la propiedad es necesaria para la sociedad humana, y el principio que señala que la propiedad debe dividirse. Señalaba que estos principios no son evidentes por sí mismos, provienen de razones utilitarias. Son «tan convenientes y útiles a las sociedades humanas» que no existe nación que no los admita. Por ejemplo «el cultivo de los campos es indispensable para el sustento de la vida humana y para el mantenimiento de la paz de la república»[42]. Estos principios a que Báñez hace referencia no se desprenden de aquellos que son evidentes por sí mismos, sino del hecho de que es «conocida la malicia de los hombres», por eso «sabemos que ni los campos serían bien

cultivados en común, ni habría paz en la república, luego vemos que es conveniente efectuar la división de bienes»[43].

Según Leonardo Lessio, una vez ocurrido el pecado original, dividir los bienes en propiedad privada no sólo es lícito, sino provechoso para la humanidad. Fundamentaba muchos de sus puntos con pasajes bíblicos. Para demostrar lo provechoso de la división de bienes, Lessio utilizaba argumentos aristotélicos. Sin propiedad privada los bienes serían mal cuidados y la paz entre los hombres se tomaría imposible. Según Lessio esto fue lo que sucedió con la familia de Abraham y Lot: sus ánimos sólo se aquietaron cuando la tierra fue dividida entre ellos (Génesis, 13)[44].

Antonio de Escobar y Mendoza (1589-1669), tras repetir argumentos similares, explicaba que casi todos los pueblos, excepto los más bárbaros y salvajes, aceptan la división de la propiedad porque fomenta una mejor administración de los bienes[45].

Es posible agrupar en cinco puntos los principales argumentos escolásticos tardíos:

1. La propiedad privada hace posible un orden social justo. El mal existe porque los hombres son pecadores. Si los bienes se poseyeran en común serían los hombres malvados e incluso los avaros y ladrones[46] quienes más se beneficiarían. Sacarían más y pondrían menos. El hecho de que «los peores» obtengan el mayor beneficio constituye un elemento pernicioso y una distorsión del orden natural.
2. La propiedad privada es muy útil para preservar la paz y la armonía entre los seres humanos. Es inevitable que se produzcan fuertes disputas cuando los bienes se poseen en común.
3. Los bienes productivos que se tienen en propiedad privada son más fructíferos porque es natural que se cuide más lo propio que lo común. De allí el proverbio «asno de muchos lobos termina comido».
4. La propiedad privada es conveniente para mantener el orden en la sociedad y para promover la cooperación social libre. Si todo se poseyera en común, todos rechazarían realizar aquellos trabajos menos placenteros.

5. Ningún hombre (ni siquiera un sacerdote) puede desentenderse de los bienes temporales. Justamente con el pecado original aparece el problema de la escasez, que es el origen de los problemas económicos (la diferencia entre recursos limitados y deseos ilimitados):

> Agora estamos tan sujetos a estas temporalidades, y tenemos tantas necesidades, que es menester que cada uno tenga su hacienda poca o mucha para que se sepa de qué se ha de valer en ellas, y deje la ajena de que se valga su dueño. Y fue esta división, y partición tan necesaria por nuestra miseria, y flaqueza, que aún a los religiosos que se esfuerzan a imitar en algo a aquella inocencia original, votando pobreza, y poseyendo los bienes en común, es menester que el prelado reparta y aplique a cada uno cuanto al uso, los hábitos, libros, papeles, y las demás cosas para que se sirva y aproveche en particular destas, cuyo uso le conceden: y dejen las otras de que usen y se aprovechen los demás, que también las han menester[47].

La propiedad del subsuelo

Santo Tomás y muchos de sus discípulos analizaron la propiedad de los bienes que se encontraron debajo de la superficie. Sus análisis y conclusiones son importantes para la política económica contemporánea porque, en muchos países, la legislación y el régimen de propiedad son distintos según donde se hallen los bienes: sobre la superficie o bajo la superficie. Siguiendo el razonamiento de San Antonino, Pedro de Ledesma remarcó que aquellas cosas que nunca tuvieron dueño «son del que las halla, y que el que las halla no comete hurto tomándolas»[48].

Aquel que encuentra una cosa tiene el derecho natural de apropiársela. Ledesma también reconocía que en su reino había muchas leyes particulares que violaban este principio.

Dependiendo de los casos, aquellas cosas que alguna vez tuvieron dueño (como los tesoros) podían o no permanecer en poder de quien las encontró. Cuando los familiares de aquel que escondió el tesoro sabían donde estaba éste, aquel que lo encontró no podía quedárselo. Miguel Salón, al analizar la propiedad de los tesoros, señalaba distintos factores que pueden hacer variar la conclusión. Un tesoro podía ser encontrado en tierra propia o en tierra ajena, a veces hallado por casualidad o con «industria y

arte». Este autor agustino, después de distinguir entre los tesoros dejados o escondidos en una propiedad y luego olvidados para siempre y los otros tesoros dejados adrede por algunos en tumbas, sepulcros o simplemente en algún lugar por cualquier tipo de razón (por ejemplo, los tesoros que los indios guardaban en sus sepulcros), llega a la conclusión de que este segundo tipo de tesoro no es de quien lo encuentra, sino de quien lo depositó o de sus sucesores. Criticaba, por ende, a los españoles que tomaban el tesoro de los indios. Esta acción era un robo y era necesario restituir a los damnificados.

Los bienes que estaban en tierra de nadie, sin embargo, pertenecían por derecho natural a quien los encontraba[49]. Salón especificaba que la misma regla debía aplicarse cuando uno hallaba un tesoro en su tierra.

Los escolásticos medievales llegaban a una conclusión distinta cuando el tesoro era encontrado en propiedad ajena. Para Salón, si uno lo encontraba por razones fortuitas, una mitad debía ser para el propietario del terreno y la otra para el descubridor. Ahora bien, si uno daba con él después de muchos trabajos y diligencias todo el tesoro debía corresponderle al dueño del terreno. Este juicio estaba fundamentado en el razonamiento de que si uno invierte a conciencia recursos y esfuerzos en buscar un tesoro en una propiedad ajena, se puede presuponer que uno tenía idea de su existencia. Por tal razón, se le otorgaba todo el tesoro al propietario para castigar al intruso[50]. Este juicio podía ser variado si realmente había razones para suponer ignorancia de parte del descubridor.

La mayoría de los autores tomistas prueban fácilmente que si uno compra un terreno con un tesoro escondido en él, uno es el verdadero dueño, incluso cuando el vendedor del terreno ignora la existencia del tesoro. Citan la parábola de Cristo que está en San Mateo 13: 44: «[…] el reino de los cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo, el cual un hombre halla y lo esconde de nuevo; y gozoso por ello va y vende todo lo que tiene, y compra aquel campo». Tanto el obispo de Valencia, el agustino Miguel Salón (1538-1620), como fray Pedro de Ledesma utilizaban este argumento. Claro está que si el derecho natural nos dice que un tesoro es de quien lo encuentra (totalmente si es en terreno propio o sin

dueño, parcialmente en otros casos), con mayor razón concluían que todo aquello que estaba en el subsuelo por naturaleza también pertenecía al dueño de la superficie. Los ejemplos que ellos daban eran los de las vetas metálicas y los minerales, especialmente el oro y la plata. La regla, tal como la expresaban, decía que «mineralia et venae auri, argenti et cuiusque metalli stando in iure naturae sunt domini fundi et in bonis ipsius» (los minerales y las vetas de oro y plata y cualquier otro metal en estado natural son del dueño de la tierra y para su bien)[51]. Lo que se encontraba en el subsuelo era parte de la tierra, y los frutos de la tierra pertenecen a su propietario. Recordemos que el tesoro fue puesto por seres humanos en la tierra e igualmente estos autores escolásticos tardíos reconocían los derechos de su descubridor; los minerales vinieron puestos por la naturaleza; admitida la propiedad privada de los tesoros, la de las riquezas naturales del subsuelo se desprende más fácilmente.

El padre Gabriel Antoine (1678-1743) juzgaba que las piedras, el carbón, la cal, la arena, las minas de hierro y plomo que se encuentran en un terreno pertenecen al dueño de éste: «En efecto, son parte de la tierra porque ésta no consiste simplemente en su superficie sino en toda su profundidad hasta el centro de la tierra y es en esta extensión donde podemos encontrar estos frutos. A la misma conclusión podemos llegar con otros tipos de depósitos metálicos»[52].

Estas sentencias eran comunes entre los teólogos comentaristas de Santo Tomás. Ahora bien, el hecho de que aquellos generalizaran su análisis acerca de la conveniencia de la propiedad privada a las riquezas del subsuelo no impedía que reconocieran que por legislación positiva el gobierno (el rey en su caso) podía quedarse con parte del rédito que producía la explotación del subsuelo. Señalaban que este porcentaje variaba de reino en reino. Mientras que nos señalaban que lo usual era el quinto metálico (20 por ciento), otros señalaban que en Castilla ese porcentaje era del 66 por ciento (2/3). Este impuesto siempre se cobraba *deductis expensis*, es decir, deducidos todos los gastos de explotación[53]. No existe contradicción alguna entre este reconocimiento y el espíritu privatista de estos autores.

Lo único que hacían en este caso era generalizar a la explotación del subsuelo su análisis sobre la tributación. Así como por justa causa se podía cobrar un impuesto a las explotaciones agrícolas, también por la misma razón se podía exigir un impuesto a la explotación del subsuelo.

Los impuestos, para los escolásticos tardíos, eran una restricción al uso y al dominio de los bienes privados, y esa porción que se apropiaba la autoridad se destinaba a proteger la propiedad y con ella sus efectos beneficiosos (la paz, la concordia, el orden y el desarrollo)[54].

Pese a lo que se llegaba por derecho natural, «hablando de los minerales conforme a derecho natural, son del señor del lugar en que se hallan»[55]. las leyes particulares pueden dictaminar en contrario: «ay una ley (en España) en la cual se dize, que los réditos de los metales, y de las herrerías pertenecen al Rey […] otra que ninguno sin licencia o privilegio de el Rey puede cavar, o usurpar los tales […]». Son éstas las leyes que luego el sistema colonialista español impuso en muchos países latinoamericanos[56].

Uno de los autores que más influyó en la Escuela de Salamanca, Sylvestre de Priero (1456-1523), señalaba que las leyes que le conceden al príncipe los tesoros que hallan otros, aunque los hallen en sus propios campos y tierras, son violentas y contrarias al derecho natural y civil; la mayoría de los autores opinaban que estas leyes no obligaban en conciencia, aunque, cuando había sentencia judicial, deberían ser obedecidas. Sylvestre criticaba a un autor (Paludano) que señalaba que «por costumbre, los tesoros, cualquiera sea el lugar donde se encuentren pertenecen al Príncipe». Según Soto esta «costumbre no se introdujo en ninguna sociedad bien organizada […] y así si en algún lugar obtuvo vigencia tal costumbre, ha sido por la fuerza contra el derecho natural y de gentes»[57].

Dominio y uso de la propiedad

Francisco de Vitoria, citando a Conradus Summenhart, definió el dominio como la facultad de usar de una cosa en conformidad con las leyes

establecidas. Es posible usar un bien sin ser el dueño del bien. En este sentido, el dominio se puede distinguir claramente del uso. El hombre que tiene dominio perfecto de un bien puede usar del mismo como le plazca; tiene derecho incluso a destruirlo. Según Villalobos:

> […] el dominio es acerca de la sustancia de la cosa: de suerte que el que la tiene la puede vender, y enajenar, y si quiere destruirla. El uso *est potestas utendi re salva rei substantia*: como quando uno usa del cavallo ageno, o del vestido[58].

Soto especifica que el objeto del dominio es el uso. Los escolásticos tardíos, por cierto, argumentaron que los bienes se usaban mejor cuando su propiedad era privada y no común (cuando hablaban de uso hablaban de uso social, político, económico y, por encima de todo, moral).

Diego de Covarrubias afirmaba que todo aquello que fuera fructífero en un terreno privado debía pertenecer al dueño de la tierra. Esto era así incluso en el caso de tratarse de bienes muy necesarios para la comunidad, bienes que debían su existencia a la naturaleza y no a la laboriosidad del propietario[59]. Añade Covarrubias que los árboles que producen frutos medicinales merecen un precio alto y gran estima, pero es falso concluir que debido a ello el dueño no tiene derecho a prevenir que otros usen esos bienes utilísimos[60]. Más aún, el propietario puede modificar e incluso reducir el tipo de plantación que existe en su territorio. Según este autor no había argumento para justificar la colectivización de las plantas y hierbas que se encuentran en propiedad privada.

La forma de usar la propiedad esencial para la economía es la transferencia de dominio. Los intercambios son, por su naturaleza, una transferencia de dominio. Domingo de Soto reconoció que «no existe nada más conforme a la justicia natural que respetar la voluntad de una persona que desea transferir el dominio de sus bienes»[61].

«Toda persona tiene el derecho natural de donar o transferir en la manera que le venga en gana las cosas que legalmente posee». Soto añade que el hombre puede ser propietario porque tiene voluntad libre; por esta misma condición de libertad puede transferir el dominio a quien quiera[62].

Como todas las cosas han sido creadas para el hombre, éste puede usarlas como guste. Más aún, poseer algo consiste en la facultad y el derecho de usar ese algo de cualquier manera que la ley permita, como donándolo, transfiriéndolo, vendiéndolo o consumiéndolo de diversas formas. Soto, pese a reconocer este derecho natural, establecía que la ley podía restringir la voluntad del dueño e incluso privarlo de su bien en contra de su voluntad. Pese a que el hombre es un animal social y por ende va a encontrar que es beneficioso vivir en sociedad, la república necesita una autoridad. Las principales funciones de la autoridad pública son las de defender la república y administrar justicia. Para cumplir esta tarea, la autoridad debe supervisar, hasta que alcancen la madurez racional, el uso que de sus bienes hacen los menores. En segundo lugar, una cantidad de bienes deben ser utilizados para sustentar a la autoridad (bienes que se transfieren por medio de impuestos). Por último, la autoridad tiene el deber de castigar los crímenes. Una manera de penar los actos criminales es privar a la parte culpable del uso de sus bienes[63].

El hecho de que el dominio y la posesión no son idénticos al uso de un bien (uno puede usar algo sin ser el dueño) no permite llegar a la conclusión de que el dominio de los bienes debe ser privado mientras que el uso debe ser común. Esta conclusión se da de bruces con los argumentos escolásticos tardíos en favor de la propiedad privada. Estos autores medievales favorecían la propiedad privada porque los bienes iban a ser usados de una mejor manera y, por lo tanto, iban a contribuir al bienestar humano[64].

La necesidad extrema

Para muchos autores liberales la teoría de la necesidad extrema es la grieta que destruye el dique de la propiedad privada: si se acepta esta teoría no habrá forma de contener el aluvión colectivista. Para los escolásticos el principio de necesidad extrema es la excepción que confirma la regla. Y esta regla es que la propiedad privada es conforme a la naturaleza de las

personas y que la misma promueve y facilita la conservación de la vida y la libertad humana.

Al igual que en otros temas, el análisis escolástico acerca de la necesidad extrema y el derecho de propiedad está fuertemente influenciado por los escritos tomistas. Santo Tomás comienza su análisis sobre este punto señalando que:

> […] puesto que son muchos los indigentes y no se puede socorrer a todos con la misma cosa, se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad. Sin embargo, si la necesidad es tan evidente y urgente que resulte manifiesta la precisión de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, sustrayéndolas, ya manifiestamente, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña[65].

Santo Tomás comienza destacando que estamos frente a un problema económico: por un lado tenemos una gran demanda de ayuda por parte de los indigentes, por el otro tenemos bienes escasos para satisfacer esa necesidad. Es necesario elegir quién recibirá ayuda y eso se deja al libre arbitrio de los dueños de los bienes. El de Aquino continúa su análisis:

> El usar de la cosa ajena sustraída ocultamente en caso de extrema necesidad no tiene razón de hurto propiamente hablando, puesto que tal necesidad hace nuestro lo que tomamos para sustentar nuestra propia vida[66].

En estos casos también puede uno tomar clandestinamente la cosa ajena para socorrer al prójimo indigente. En otras palabras, el tomar bienes ajenos sólo puede ser justificado cuando no existe otro camino para evitar la muerte de una persona. Si una avioneta cae en una plantación en medio de la selva y alguno de los pasajeros heridos no puede por sí solo procurar los frutos necesarios, es justificable, según el pensamiento tomista, que otra persona tome estos frutos ajenos para socorrer al accidentado[67].

A esta misma conclusión llegan casi todos los comentaristas de Santo Tomás. Domingo de Báñez, el atento confesor de Santa Teresa, parte de la usual distinción escolástica entre uso y dominio de propiedad utilizando el ejemplo de los padres franciscanos menores que tienen el uso de los bienes

pero no su dominio. Debido a los votos franciscanos de pobreza, el Sumo Pontífice es el único con dominio legal sobre los mismos. Correctamente percibe que en los bienes que desaparecen con el uso (bienes de consumo) no se puede distinguir entre uso y dominio, y que entonces es manifiesto que en los bienes durables el uso puede ser distinto del dominio[68].

Acto seguido Báñez define que en casos en que una o más personas enfrenten un caso de necesidad extrema los bienes de consumo se tornan comunes en cuanto a su uso, pero no en cuanto a dominio («non sunt communia quantum ad dominium»[69]). ¿Cómo es esto, si no se puede distinguir entre uso y dominio? A mi juicio esta contradicción sólo puede ser resuelta si el que usa un bien de consumo ajeno adquiere al mismo tiempo no sólo el dominio, sino una deuda por igual valor para con el antiguo poseedor del bien.

Francisco de Vitoria, el «padre» de la escolástica hispana, remarcó que los casos de necesidad grave no justifican tomar la propiedad ajena, pero que «la extrema necesidad no se ha de mirar sólo cuando uno está dando las boqueadas, sino quando uno está herido o exánime por falta de alimento y con la muerte no lejana»[70]. Este razonamiento es una aplicación práctica de la filosofía aristotélico-tomista. Si debido a las circunstancias uno está en una situación que conlleva peligro de muerte, no hay que esperar a que ese momento llegue para actuar. Utilizando el mismo ejemplo de la avioneta, podemos suponer que la misma cayó en la colina más elevada en el centro de una vasta propiedad privada. Desde allí la persona accidentada no puede ver restos de vida humana, pero sí ve que existe una plantación de árboles frutales. Parece lógico que, pese a no ser inminente la muerte por inanición, esta persona pueda tomar varios frutos para prevenir un daño extremo futuro. El argumento determinante sigue siendo la necesidad extrema, en un caso ésta puede ser presente, en otros será inminente y, en otros, muy posible.

> El que los ricos tengan obligación de dar en necesidad grave a los pobres y éstos no puedan tomárselo por su mano, se comprende, porque es obligación de caridad, no de justicia, y el pobre no es ahí juez; ni es de presumir que reconozca la necesidad de otros pobres más necesitados, ni siquiera que pueda resolver qué bienes superfluos y disponibles tiene el rico[71].

Como el resto de los autores escolásticos, Vitoria encuentra una diferencia entre el robo en grave y extrema necesidad:

> Respondo que no querría conceder que es licito; no es licencia laudable que alguien pueda robar lícitamente sin llegar a estar en extrema necesidad, especialmente porque entonces el mismo pobre se pondría en el lugar del juez, lo que no se puede defender porque, por ejemplo, se cree muy pobre y acaso lo son otros más que él, o también porque juzga que aquel rico posee bienes superfluos y acaso no es así, porque tiene muchos hijos e hijas. Segundo digo, dado que él sea más pobre y el otro rico, y constase que estaba obligado a dar, sin embargo no le sería lícito tomar lo del rico, porque sólo está obligado a socorrerla por débito de caridad y no por débito de justicia. Cuando algo es debido a alguien, que no puede recuperarlo y lo toma, se le debe en efecto por débito de justicia. Pero el rico no está obligado a socorrer al que sufre grave necesidad por débito de justicia, sin embargo por débito de caridad, y por eso no debe ser inferida la fuerza a los ricos de modo que sea robado su propio bien. Por lo cual no vale aquella consecuencia: alguien está obligado a dar y no quiere, luego puedo lícitamente tomarlo; porque todavía aquello es suyo y no mío.

Hasta aquí el argumento de Vitoria parece estar en línea con el pensamiento liberal, pero sin duda les resultará difícil a algunos miembros de esta escuela aceptar las razones que Vitoria brinda a favor del «robo a los ricos en casos extremos»:

> Otra cosa es en el caso de extrema necesidad, porque entonces todo es común y aquello ya es mío y no del rico. Digo también que esta conclusión sobre la necesidad extrema se ha de entender ampliamente. No se debe favorecer a los ricos y tratar mal a los pobres. No se ha de conceder tanta licencia a los ricos, de modo que esperen para la extrema necesidad, cuando ya se ha llegado al último aliento de vida: «Cuando está boqueando»; ni se ha de entender así la extrema necesidad, sino cuando él se muriese mediata o inmediatamente. Basta, pues, ver al indigente yacente en el lecho, angustiado por sus dolencias, o cuando el hambre largo tiempo tolerada llega a tanta que camina rápidamente hacia la muerte si no se le socorre. Entonces hay ciertamente extrema necesidad y es lícito robar a los ricos, si se puede hacer sin escándalo. Este es el caso del hombre que tiene hijos y mujer; sin embargo, no tiene con qué sustentarlos, ni lecho en el que reposen sus fatigas, y están próximos a la muerte por malos tratos; entonces le es licito tomar lo del rico, excluido el escándalo.

Martín de Azpilcueta, el «Doctor Navarro», en su célebre *Manual de confesores y penitentes* (Salamanca, 1556), también analizó el tema de la necesidad extrema, y su análisis aparece como más respetuoso de la propiedad privada:

> […] nadie es obligado a donar nada al que está en extrema necesidad: porque basta que le preste lo necesario para lo librar della, y no tiene el tal necesitado derecho de tomar más de la hazienda agena que el dueño della, necesidad de se le dar: y por esto basta, que lo tome como prestado y no como suyo[72].

Tampoco está probado «que la necesidad extrema haze al necesitado señor absoluto de lo ageno, sino que le da derecho para usar dello, quanto para salir della le es necesario […]. La necesidad extrema sola no haze señor para usar de lo ageno, sin obligación de restituyr». Dijimos en nuestro ejemplo que una persona que se encuentra herida o debilitada en medio de una selva tropical puede tomar los frutos, por más que no tenga autorización del dueño. Si luego se encuentra con el dueño y este ultimo requiere compensación, ésta deberá hacerse tan pronto como las circunstancias lo hagan posible. Es indudable que es más ético pedir prestado que tomar prestado, pero ambas alternativas son, moralmente, superiores al robo.

Aquellos que asignamos una gran importancia a la propiedad privada podemos acordar con Azpilcueta que «el que toma algo en extrema necesidad es obligado a restituyrlo después, quando pudiere: hora tenga bienes en otra parte, hora no: hora la oviese consumido, hora no»[73].

Domingo de Soto hace más complejo el análisis al decir que «quien padece necesidad extrema puede remediarse con el pan ajeno, aunque no para venderlo; por lo cual parece que en este caso no se transfiera el dominio, sino que se pueda usar de lo ajeno. Sin embargo quien padeciera escasez de pan podría apoderarse de otra cosa ajena, para cambiarla por el pan [?]». De Soto pone el peso de la responsabilidad en aquellos que no socorren a quienes padecen extrema necesidad: «Quien no ayudara a un necesitado hallándose en tal artículo, quedaría obligado a restitución. Porque si estaba obligado a transferir el dominio a otro, obró como si retuviera una cosa ajena». Esta obligación de ayudar al prójimo es una obligación de misericordia y no de justicia[74].

El cardenal Juan de Lugo (1583-1660), en su obra, *De Iustitia et Iure*, amplía el análisis de este punto:

> Yo en esta cuestión estimo que se ha de hacer una distinción de modo que concedamos en parte algo de ambos argumentos. Así, pues, digo que la extrema necesidad da derecho al indigente para que pueda tomar la cosa ajena y adquirir por este mismo hecho un derecho en la cosa misma, o en su uso, según la necesidad lo exija conforme se ha de indicar más abajo; sin embargo, el mismo dueño no tiene obligación de justicia de darla, sino de misericordia; pero después de que el indigente usa de su derecho y la recibe, el dueño está obligado por la justicia (*ex justitia*) a no impedir su uso ni a quitársela[75].

Cuando la necesidad grave parece conducir irremediablemente a la necesidad extrema, «el indigente puede proveer para sí de lo ajeno, al menos cuando no se trata de medios exquisitos o extraordinarios, de los cuales precisan los hombres comúnmente en necesidades semejantes, y lo cual por eso aquel otro estaba obligado a dárselos por caridad». Pero cuando uno sólo corre peligro de perder bienes que no son comunes, «no puede el indigente por su propia autoridad usurpar para sí lo ajeno, y esto aunque a veces aquel otro esté obligado por caridad al socorro».

Lugo prueba su afirmación utilizando su sentido común:

> […] porque si alguien, para huir de los enemigos que le persiguen, de los cuales teme la cautividad sola y la pérdida de libertad, precisa de caballo ajeno, se muestra durísimo y absolutamente increíble que no pueda sin saberlo el dueño tomar el caballo, aunque no pueda después nunca restituir al dueño ni el caballo ni su precio. Por lo cual parece que lo mismo se ha de afirmar si el caballo fuese necesario para él, a fin de huir de gravísima infamia positiva, en cuanto ésta frecuentemente no es menos sentida que la cautividad. Y lo mismo será en el caso de enfermedad perpetua o duradera o de males semejantes por la misma razón[76].

Dios creó los bienes visibles para que los hombres, mediante su uso, puedan vivir; la división de las posesiones nunca puede derogar este primer destino de los bienes materiales. El derecho a la libertad y a la vida es, en un sentido, superior al derecho de propiedad. Estos derechos surgieron para preservar la libertad y la vida. En casos extremos, cuando ambos derechos parecen contradecirse, el derecho a la libertad y a la vida debe primar. Por esa razón uno puede tomar frutos ajenos o escaparse de los enemigos en el caballo o la motocicleta del vecino. Aquel que se benefició con estos bienes ajenos tiene la obligación de restituir, lo que prueba que no es el dominio lo que cambia, sino el uso de los bienes.

Entiendo la preocupación de varios intelectuales ante esta teoría de la necesidad extrema. Aquellos que creen que aceptar esta limitación abre las puertas a la invasión de todos los derechos de propiedad deberían observar los hechos históricos. La teoría escolástica de la propiedad privada sirvió para fomentar un creciente respeto por la libertad personal. El deterioro alarmante en la protección de este derecho humano a la propiedad privada se ha dado por el auge de las ideas totalitarias de tinte socialista o nacionalsocialista. Los enemigos de la propiedad privada no han entrado por la puerta de la casuística escolástica, sino que penetran por los cimientos del edificio debilitando, como termitas insaciables, el pilar fundamental de la civilización: la libertad de la persona humana. A mi entender, era por respeto a ese derecho supremo a vivir en libertad por lo que los escolásticos limitaban el derecho de propiedad en aquellas circunstancias en que el respeto del mismo produciría la muerte o la esclavitud del inocente.

Pensamiento escolástico y ecología

Los autores escolásticos no dedicaron mucho tiempo al análisis de los problemas ecológicos. Las tensiones entre el desarrollo económico y el medio ambiente sólo adquirieron importancia en periodos de alto crecimiento o de gran avance de la pobreza. Aquellos que vivieron en ciudades con actividad industrial, como San Antonino, que fue testigo de las condiciones sociales y económicas durante periodos de auge de la industria textil en Florencia, seguramente afrontaron algunos dilemas parecidos a los actuales. Los efluentes de las tinturas, por ejemplo, causaban impacto en la naturaleza, en el suelo y en las aguas. Pero la actividad económica y la población no eran suficientes para hacer mella en el río Amo, que atraviesa su bellísima ciudad. Lo mismo quizás sucedía con los moralistas que estaban viviendo a orillas del Tajo, en España, o del Tíber, en Roma. Seguramente había gente que tiraba basura o líquidos peligrosos en el Tajo, pero el mismo mantenía su claridad. Una realidad muy distinta de la

frecuente imagen de aguas negras, espumosas y olientes que hacia finales del siglo XX circulaban por su cauce.

Uno de los temas que trataron fue el de las zonas de pastoreo comunes. Notaron cómo siempre estaban peor cuidadas que las tierras en régimen de propiedad privada. Pero las críticas a las acciones humanas o a los marcos legales que llevaban a la mayor aridez de esas tierras estaban más fundadas en el daño que se hacía a las personas que el que se hacía a la tierra misma. Esto era natural para ellos, ya que todos tenían una visión similar acerca del lugar de la persona humana en la creación y su rol en la naturaleza.

Estos filósofos morales y juristas basaban sus ideas sobre el hombre y la creación en los pasajes bíblicos, especialmente en el Génesis (1: 26-31). Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, y a él deberían estar sometidos los peces del mar, las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra y todos los animales, incluyendo los que se arrastran por el suelo. Dios dio dominio al hombre sobre todo lo creado. Y todo lo creado es bueno a los ojos de Dios.

San Antonino escribió: «De tal modo instituyó Dios la naturaleza humana que concedió a ella el dominio de todas las cosas, diciendo "dominad a las aves del cielo, a los peces del mar, y a las bestias de la tierra" (Génesis, 1)»[77]. No sólo hacían alusión a las tierras y a los animales, sino que la capacidad de dominio del hombre alcanzaba a los cielos y las estrellas, como vimos en sus escritos sobre la propiedad del subsuelo, y penetraba hasta el centro de la tierra.

Como señala Vitoria, Dios «dio a todos los hombres todos los bienes creados y todas las criaturas, es decir les dio el dominio de todas las cosas». Además de ser el hombre dueño de todas las criaturas, «es dueño del cielo y de la luna y del sol, en aquel modo en que puede usar de ellas, porque el cielo también ha sido creado para los hombres»[78].

Desde el comienzo de la raza humana existieron personas y grupos sociales con ideas muy distintas acerca de la importancia del ser humano en relación a otros seres creados, animados o inanimados. Los moralistas cristianos se preocuparon por desterrar estos mitos y, en muchos casos, pusieron en riesgo sus vidas. Quizás lo más ilustrativo aquí será citar el

testimonio de San Bonifacio (c. 672-754). San Bonifacio, de la orden benedictina, fue uno de los precursores de la escolástica, ayudando a asentar, como quizás ningún otro, el cristianismo en Europa[79].

Pese a que San Bonifacio nació en Inglaterra (Winfrid o Wynfrid) se lo conoce por lo general como San Bonifacio de Mainz, y es uno de los santos patrones de Alemania. Fue allí donde realizó la mayor parte de su labor apostólica. De todas sus acciones para atraer a los paganos a la fe, se recuerda una muy especial. Bonifacio derribó un árbol que era considerado sagrado por las culturas locales. Pasaron muchos siglos desde entonces, y durante este periodo esta acción causó más sorpresa que alarma. Tal acción sería considerada hoy como radical, incluso criminal.

Su acción fue bien conocida en el continente europeo. Mientras realizaba su labor en la Hessia menor (723-725), una zona en el centro de la actual Alemania, llegó a su conocimiento que la población veneraba un majestuoso roble antiguo, que fue «consagrado» al dios de los truenos Thor (Júpiter, según algunas narraciones), en Geismar, al oeste de la abadía de Fritzlar.

Bonifacio derribó el árbol con una gran hacha y las muchas narraciones de este evento mencionan que el acto dio muchos frutos. Una multitud de paganos se convirtió al cristianismo al descubrir que su dios era falso. Con la madera del árbol caído, San Bonifacio construyó una capilla dedicada a San Pedro. Se cuenta que el roble se partió al caer en cuatro partes y en forma de cruz. Se dice también que brotaron abetos de los escombros del árbol caído. Inspirado en ellos, San Bonifacio comenzó a utilizar el abeto como símbolo navideño.

Quizás es imposible determinar con certeza por qué esa población veneraba ese roble pensando que era su dios. Otras tribus seguramente endiosaron colinas, montañas y otros accidentes geográficos. Si no existían víctimas humanas directas, los moralistas católicos nunca levantaron su voz en contra de las actividades económicas que afectaban a la naturaleza. La explotación minera, especialmente en las Américas, les daba amplia oportunidad para comentar. Pero nunca les preocupó la extracción de metales si ésta se realizaba sin explotar injustamente al trabajador.

En casos de duda y preocupación de si las actividades humanas estarían dañando a la creación, es lógico suponer que los escolásticos tardíos utilizarían la misma metodología que usaron para determinar qué tipo de tierras eran las más esquilmadas. Se preguntarían, en primer lugar, qué dicen las Sagradas Escrituras. Luego utilizarían la razón y su concepción de la naturaleza humana para analizar argumentos a favor y en contra, y tratarían de corroborar sus respuestas con el análisis empírico.

Otra situación que llevó a clérigos a actuar fue la contaminación atmosférica urbana. El esmog acompañó durante siglos la historia de la capital británica. En la Edad Media, la contaminación atmosférica llevó al rey Eduardo I a prohibir el uso de carbón para hacer fuego. Eduardo I asumió el trono en 1272 y falleció en 1307. Los romanos llamaban al carbón «la mejor piedra de Britania», e incluso llegaron a crear joyas con él. Dada su abundancia, a veces el carbón de piedra se encontraba en las costas y algunos lo llamaban «carbón de mar». Durante el siglo XIII después de una gran escasez de madera, el carbón se transformó en la fuente principal de combustible. La reina Eleonor, la madre del rey Enrique, enferma por la polución producida por el carbón, tuvo que alejarse al castillo de Nottingham para sanarse. Quizás eso influyó para que Enrique decidiera prohibir la quema de carbón y hasta imponer la pena de muerte para los que violaran la norma. Un grupo de gente rica y el clero llevaron una petición para que se impusiera esa prohibición. Pero los incentivos económicos pudieron más que las prohibiciones, y las grandes ciudades inglesas, especialmente Londres, siguieron sufriendo problemas ecológicos. En 1661 John Evelyn, escritor inglés y uno de los fundadores de la Sociedad Real (*Royal Society*), sugería en su obra *Fumifugium* la necesidad de cambiar el carbón por la madera para reducir el problema de la polución en Londres. En este tema, como en tantos otros, vemos que la preocupación es el efecto sobre el ser humano, y no sobre la naturaleza (por ejemplo la poda de árboles o el consumo de un bien no renovable, como el carbón de piedra).

Ninguna de las grandes figuras religiosas y expertos escolásticos, ni siquiera aquellos que, como San Francisco de Asís, se recuerdan hoy por su

cercanía y comunión con la naturaleza, condenaron la caza o cría de animales. Ni siquiera cuando eran realizadas por diversión.

En 1567 el papa Pío V condenó las corridas de toros. No sólo penaba con excomunión a los participantes directos, sino también a los espectadores. No tardó mucho la Iglesia en cambiar de posición. El papa Gregorio XIII (1502-1585) la revocó y sólo condenaba a los clérigos que participaban[80].

Juan de Mariana abordó el tema de las corridas de toros en su tratado *Contra los juegos públicos*. Mariana presenta argumentos a favor y en contra: «Las personas más señaladas en bondad y en modestia las reprueban como cebo de muchos males, espectáculo cruel, indigno de las costumbres cristianas; otros, que parecen más prudentes, las defienden como á propósito para deleitar al pueblo, al cual conviene entretener con semejantes ejercicios, y los que estos dicen son mayor número, como muchas veces acontece que la peor parte sobrepuje en número de votos á la mejor»[81]. Mariana señala que a favor de la licitud de las corridas estaban Juan de Medina, Bartolomé de Medina y, con ciertas salvedades, Martín de Azpilcueta, el Doctor Navarro. Lo que le queda en claro a Mariana es que «el correr de los toros no es materia de religión»[82]. Con su incomparable sinceridad y franqueza, Mariana señala que «es cosa miserable no poder negar lo que es vergüenza confesar, grande afrenta de nuestra profesión, que no haya cosa tan absurda que no la defienda algún teólogo»[83].

En las prohibiciones del papa Pío V no se critican las corridas de toros por violación a los «derechos de los animales», sino por el escándalo, ya que podían causar «gran daño a la costumbre del pueblo». Aun así, señalaba el Pontífice en la bula del 14 de abril de 1586, que:

> […] algunos de la universidad del estudio general de Salamanca, catedráticos, ansí de la sagrada teología como del derecho civil, no solo no tienen vergüenza de mostrarse presentes en las dichas fiestas de toros y espectáculos, sino que afirman también y enseñan públicamente en sus lecciones que los clérigos de orden sacro, por hallarse presentes á las dichas fiestas y espectáculos contra la dicha prohibición, no incurren en algún pecado, mas lícitamente pueden estar presentes[84].

Juan de Mariana abordó con su típica independencia de juicio el tema del cuidado y cultivo de los campos. Miraba con buenos ojos que el príncipe o los pueblos nombren a un magistrado para que recorra los campos y heredades con objeto de comprobar si están bien cuidados. Se debería premiar a los buenos y castigar a los más desidiosos. Pero estas recomendaciones no las hacía con miras a la ecología, sino a una mayor producción de alimentos. Otra de sus propuestas, donde recomendaba el liderazgo de los consejos de los pueblos, tenía el efecto de mejorar la ecología española.

A costa y expensas de los consejos, se podrían cultivar los campos hoy improductivos, y con la abundancia de frutos, una vez cubiertas las expensas «sería muy difícil que hubiese carestía por mucho que escasearan las lluvias, mal de que adolece mucho la nación española, puesto que escasea en muchos lugares la leña y muchos cerros se niegan por lo áspero a todo cultivo»[85]. Recomendaba que se plantasen pinos y encinas, ya que esto produciría más leña para combustible y maderas para la construcción de edificios. Pero todo esto tendría beneficios también para la ecología española:

> Si luego sangrando los ríos por todas las partes practicables, que non son pocas, se convirtiesen en terrenos de regadío los campos que ahora son de secano, no sólo se alcanzaría que abundasen más los granos, sino que también se haría nuestro país más saludable, templada y modificada así en gran parte la natural sequedad de nuestra atmósfera. Serían entonces algo más frecuentes y copiosas las lluvias, pues habiendo más terrenos regables habría mayor evaporación y se formarían más fácilmente nubes[86].

Capítulo 4
Finanzas públicas

Muchos extienden el poder de los reyes y le suben más de lo que la razón y el derecho pide; unos por ganar por este camino su gracia y por la misma razón mejorar sus haciendas, ralea de gentes la más perjudicial que hay en el mundo, pero muy ordinaria en los palacios y cortes; otros por tener entendido que por este camino la grandeza real y su majestad se aumentan, en que consiste la salud pública y particular de los pueblos, en lo cual se engañan grandemente, porque como la virtud, así también el poderío tiene su medida y sus términos, y si los pasa, no sólo no se fortifica, sino que se enflaquece y mengua; que, según dicen graves autores, el poder no es como el dinero, que cuanto uno más tiene tanto es más rico, sino como el manjar comparado con el estómago, que si le falta y si le carga mucho se enflaquece; y es averiguado que el poder de estos reyes cuanto se extiende fuera de sus términos, tanto degenera en tiranía, que es género de gobierno, no sólo malo, sino flaco y poco duradero, por tener a sus enemigos á sus vasallos mismos, contra su indignación no hay fuerza ni arma bastante[1].

La naturaleza del gobierno

Los escolásticos entendieron correctamente que las ideas prevalentes acerca de cuáles deben ser las funciones del gobierno tienen una influencia decisiva en las opiniones respecto de la legitimidad y el monto del gasto público. Para la mayoría de los escolásticos que analizaron las estructuras políticas, lo más importante no era tanto el sistema político, sino más bien los derechos y las condiciones disfrutadas por los ciudadanos.

> Preguntan á menudo los políticos cuál es la mejor forma de gobierno; mas esta cuestión es para mí secundaria, porque he visto florecer estados bajo la república como bajo la monarquía[2].

Parece ser que para Mariana la teoría de la utilidad subjetiva también puede aplicarse al análisis de los sistemas políticos.

> Sucede en todo, en los vestidos, en el calzado, en la habitación y en muchas otras cosas que aun lo mejor y más elegante á unos place y á otros desagrada; y tengo para mí que ha de suceder lo mismo con las formas de gobierno, que no porque una lleve á todas ventaja, ha de ser aceptada por pueblos de distintas instituciones y costumbres[3].

Para Mariana una república existe cuando los ciudadanos participan en el gobierno de acuerdo a su rango y mérito. En la democracia, estipulaba, los honores y los cargos en el Estado se otorgan independientemente del mérito o de la clase social, esto según él es contrario a las diferencias establecidas por la naturaleza o por fuerzas superiores irresistibles[4]. Mariana percibió acertadamente que la sociedad es anterior al poder gubernamental:

> Sólo después de constituida la sociedad podía surgir entre los hombres el pensamiento de crear un poder, hecho que por sí solo bastaría á probar que los gobernantes son para los pueblos, y no los pueblos para los gobernantes, cuando no sintiéramos para confirmarlo y ponerlo fuera de toda duda el grito de nuestra libertad individual, herida desde el punto en que un hombre ha extendido sobre otro el cetro de la ley ó la espada de la fuerza[5].

La existencia de gobiernos por sí misma significa un límite a la libertad. Para Mariana este límite era necesario, pero para ser válido debía estar fundamentado en la voluntad popular: «Si para nuestro propio bienestar necesitamos de que alguien nos gobierne, nosotros somos los que debemos darle el imperio, no él quien debe imponérnoslo con la punta de la espada»[6].

Como la necesidad de adoptar medidas para preservar la paz es una de las principales justificaciones de la existencia de gobiernos, parece apropiado concluir que una de las principales funciones de un gobierno legítimo es la de proteger los derechos de propiedad. Mariana era un crítico

acérrimo de notorios gobernantes que no respetaron los derechos personales como es debido. Declaró que:

> Niño, Ciro, Alejandro, César, que fueron los primeros en fundar y constituir grandes y dilatadísimos imperios, que fueron reyes, pero no legítimos, que lejos de domar el monstruo de la tiranía y extirpar los vicios, como al parecer deseaban, no ejercieron otras artes que las de del robo, por más que el vulgo celebre aún sus hechos con inmensas y gloriosas alabanzas[7].

Los tiranos «en un principio blandos y risueños» se afianzan en el poder. «No pretenden éstos sino injuriar y derribar á todos, principalmente á los ricos y a los buenos». Los compara luego con los médicos que «se esfuerzan en expeler los malos humores del cuerpo con jugos saludables, trabajan ellos por desterrar de la república á los que más pueden contribuir a su lustre y su ventura»[8]. Y sigue:

> Agotan los tesoros de los particulares, imponen todos los días nuevos tributos, siembran la discordia entre los ciudadanos, enlazan unas con otras las guerras, ponen en juego todos los medios posibles para impedir que puedan sublevarse los demás contra su acerba tiranía. Construyen grandes y espantosos monumentos, pero á costa de las riquezas y gemidos de sus súbditos. ¿Creéis acaso que tuvieron otro origen las pirámides de Egipto y los subterráneos del Olimpo en Tesalia[9]?

De acuerdo con Mariana, el rey no es dueño y señor de las propiedades privadas. Los reinados fueron establecidos para defender a la república; más tarde se les dio potestad a los reyes para combatir el crimen y castigar las injusticias: «Para ejercer estos cargos con la autoridad y fuerzas convenientes (la república) les señaló sus rentas ciertas y la manera cómo se deben recoger». El rey tiene dominio sobre estos bienes (que resultan de los impuestos y de sus otras heredades) pero no sobre los bienes privados. Es por ello por lo que los reyes:

> […] sin consentimiento del pueblo no pueden hacer cosa alguna en su perjuicio, quiere decir, quitarle toda su hacienda ó parte de ella. El tirano es el que todo lo atropella y todo lo tiene por suyo[10].

Mariana considera que el príncipe que toma parte de la hacienda de sus vasallos, sin tener la autoridad o el permiso de la república, debe ser

excomulgado[11].

Los gastos públicos

> ¡Cuán triste no es para la república y cuán odioso para los buenos ver entrar á muchos en la administración de las rentas públicas, pobres, sin renta alguna, y verlos á los pocos años-felices y opulentos[12]!

Mariana definió con claridad el principio rector de una sana política fiscal: «Debe ante todo procurar el príncipe que, eliminados todos los gastos superfluos, sean moderados los tributos». La principal preocupación del gobernante ha de ser que los gastos públicos «no sean mayores que las rentas reales, á fin de que no se vea obligado á hacer empréstitos ni á consumir las fuerzas del imperio en pagar intereses que han de crecer día en día»[13].

> Nuestro cuidado principal y mayor debe consistir, como hace poco se ha dicho, en que estén nivelados los gastos con los ingresos y vayan entrando las rentas á medida que vaya habiendo necesidad de verificar los pagos, á fin de que la república no se vea envuelta en mayores males por no poder satisfacer puntualmente sus obligaciones. Si los gastos de la Corona llegan á ser mucho mayores que los tributos, el mal será inevitable; habrá todos los días necesidad de imponer nuevos tributos y se harán sordos los ciudadanos y se exasperarán los ánimos[14].

En 1619 Pedro Fernández de Navarrete, «Canónigo de la Iglesia Apostólica del Señor» y capellán de «sus Majestades Altezas» publicó un libro con recomendaciones acerca de cómo conservar el reino de España[15]. Según él, el mayor problema de España era la emigración causada por los altos impuestos necesarios para solventar los gastos públicos. Por ello llegaba a la conclusión de que «la moderación en los gastos es el mejor medio para engrandecer el Reino»[16]. Sólo el rey que vive con moderación «no se halla con necesidad de imponer tributos intolerables»[17]. Catalogaba a Nerón y Domiciano como «grandes monstruos del mundo», los gastos excesivos fueron la causa principal de sus atropellos:

> Porque qué otra cosa obligó a Nerón y Domiciano a desollar los vasallos del Imperio, a defraudar a los soldados de sus pagas y sueldos, a dexar desproveídas las armadas, y sin sustento los presidios, y a despojar los templos, sino la superfluidad de los gastos en fábricas impertinentes, en comidas exquisitas, en trages extraordinarios… en fiestas y espectáculos continuos…[18]

Navarrete criticaba el elevado número de personas que vivían del Estado «chupando como harpías el patrimonio real», mientras que el miserable labrador está «sustentándose de limitado pan de centeno, y algunas pobres yervas»[19].

A distingo de los autores mercantilistas, Navarrete señalaba que no se debe llamar más rica a la provincia que tiene más oro y plata, ya que en ellas suelen costar «más caras las cosas que se venden»[20]. La riqueza de las provincias depende de su productividad y ésta disminuye cuando los impuestos son elevados y cuando la inflación destruye el valor de la moneda. De los altos impuestos:

> […] se ha originado la pobreza, y della ha nacido el imposibilitarse muchos de los vasallos a poder sustentar las cargas del matrimonio, sin cuyos grillos y vínculo con facilidad se inclinan los pobres al desamparo de sus tierras […] temiendo cada día la venida de los cobradores de pechos y tributos, toman por expediente el desampararlas, por no esperar las vexaciones que dellos reciben: pues como dixo el Rey Teodorico, aquella sola heredad es agradable, en la qual no se temen los exactores y cobradores[21].

Es más, como bien señaló Casiodoro, «el que pide cantidades grandes, viene a recibir de pocos, (*A paucis accipit, qui nimium quaerit*)»[22]. Navarrete explicaba que «al mismo paso que van faltando los vezinos, se van haziendo mayores y más penosas las imposiciones, por ser más flacos los hombros de los pocos que quedan para llevarlas»[23]. Reforzando su argumento, cita a Petrarca, recomendando al rey de Sicilia que procure más tener ricos a sus vasallos que al fisco, asegurando que no puede haber rey pobre de vasallos ricos, porque «las riquezas están mejor guardadas en manos de los vasallos, que en las arcas de tres llaves de los tesoreros que cada día quiebran»[24].

Para él, aquellos que cobran altos impuestos son semejantes a los campesinos que arrancan las plantas de raíz, o al labrador que «no cuida

más que de coger la fruta, y no de beneficiar los árboles, será forzoso, que en breves días se convierta la huerta en un erial»[25]. En los casos en que el rey es sorprendido por una emergencia, Navarrete recomienda que se pidan donativos voluntarios, fundamentando su juicio con multitud de ejemplos[26]. Si está pasando por problemas financieros, el gobernante no debe temer informar al público, porque «el encubrir las enfermedades cuando son públicas, no sólo no tiene utilidad; pero es imposibilitarles el remedio que consiste en su manifestación»[27].

Navarrete declaró que los impuestos crecen porque el gobierno incrementa los gastos. Dedica más de veinte capítulos de su libro (discursos XXIX al L) al análisis del gasto público. Gran parte del problema emanaba de la excesiva cantidad de cortesanos (los burócratas de los siglos XVI y XVII) y por eso «es bien descargalla de mucha parte della».

No alcanza…

> […] con prohibir y estorvar que la corte se hinche de más gente, sino con limpiarla y purgarla de la mucha que el día de hoy tiene. Y aunque se juzgue, que esta proposición tiene mucho de rigor, por ser las cortes patria común, es inescusable el usar deste remedio, aviendo llegado el daño a ser tan grande y tan evidente[28].

Estos burócratas se pueden tomar peligrosos cuando…

> […] por medio de gastos excesivos llegasen a estar en pobreza; que entonces ella, como mala consejera, incitaría a buscar en las revoluciones de la patria, lo que con prodigalidad se desperdició en vicios[29].

Es por causa de estos gastos por lo que aumentan las deudas y los pleitos. Otra razón para disminuir el número de cortesanos era la confusión creada por éstos: «Es forzoso que en la tan intrincada selva de tan poblada corte aya enormes delinquentes»[30].

Sus críticas también se dirigían a aquellos religiosos «que se inclinan más a frequentar los palacios de los reyes, que a la retirada habitación de sus celdas»[31].

La corte no sólo estaba llena de personas de alto rango, sino también de «otras muchas personas de inferior jerarquía […] que son lacayos,

cocheros, moços de sillas, aguadores, suplicacioneros, esportilleros y abridores de cuellos (sic)». Por ello prescribía «una copiosa sangría aun de la buena sangre, que son los señores, para que a bueltas della salga la mala de los que se sustentan a su sombra»[32].

El Discurso XXXI de esta obra lleva el siempre actual título «De los gastos excesivos». En él, Navarrete comienza citando a Tito Livio y sus juicios acerca de que la pérdida de las monarquías se origina en los gastos excesivos porque cuando «se disipa el patrimonio con excesos, se procura restaurar con culpas». Cuando se gasta mucho y escasean los fondos…

> […] con facilidad nos inclinamos a los sobornos, a los hurtos, y a otros malos medios, con que se atropellan las leyes de la justicia […] porque donde los gastos exceden a la posibilidad de las haziendas, no hay honestidad segura, ni Ministros incorruptos, ni juezes rectos[33].

El padre Mariana, en el último capítulo de su tratado monetario, señala que el excesivo gasto público es la causa esencial de la depreciación de la moneda. Pese a que advertía que él no era un especialista en el tema presupuestario («mi asunto no fue este ni tengo capacidad para cosa tan grande»[34]) sus comentarios, tan bien fundamentados, parecen desmentirle.

Según él, el gasto de la casa real se podría estrechar, «lo moderado, gastado con orden, luce más y representa mayor majestad que lo superfluo sin él»[35]. Paso seguido explicaba que en 1429, durante el reinado de Juan I, el presupuesto señalaba gastos de sólo ocho cuentos de maravedís[36].

> […] dirá alguno que esta cuenta es muy antigua, que las cosas están muy trocadas, los reyes muy poderosos, y por el mismo caso obligados á mayor representación, el sustento muy más caro, verdad es; pero todo esto no llega á la desproporción que hay de ocho cuentos á los que se deben de gastar hoy en la casa real[37].

Durante el reinado de Felipe II, en 1564, los gastos reales habían llegado a 118 cuentos. Se preguntarán muchos: «¿En qué se podrá reducir el gasto?». Mariana respondía:

> Eso no lo entiendo yo; los que en ello andan lo sabrán; lo que se dice es que se gasta sin orden y que no hay libro ni razón de cómo se gasta lo que entra en la dispensa y en la casa[38].

Mariana recomendaba al rey que redujera el monto de los subsidios porque «no puede el rey gastar la hacienda que le da el reino con la libertad que el particular los frutos de su viña ó de su heredad»[39]. Se lamentaba de que no hay en el mundo «reino que tenga tantos premios públicos, encomiendas, pensiones, beneficios y oficios»[40]. A aquellos gobernantes que otorgaban estas mercedes con el objeto de ganar amigos y apoyo político, Mariana les recordaba que «los hombres más se mueven por esperanza que por el agradecimiento»[41]; aquellos que reciben los favores pronto se tomarán en improductivos y se transformarán en enemigos apenas disminuyan sus expectativas de recibir subsidios. Los reyes deberían evitar gastar dinero en «empresas y guerras no necesarias», y al igual que Navarrete, sugería al rey que corte los «miembros encancerados y que no se pueden curar»[42], y culminaba con una fuerte crítica a los abusos burocráticos:

> […] es cosa miserable lo que se dice y lo que se ve; dícese que de pocos años acá no hay oficio ni dignidad que no se venda por los ministros con presentes y besamanos, etc., hasta las audiencias y obispados; no debe ser verdad, pero harta miseria es que se diga. *Vemos á los ministros salidos del polvo de la tierra en un momento cargados de millaradas de ducados de renta; ¿de dónde ha salido esto sino de la sangre de los pobres, de las entrañas de negociantes y pretendientes*?[43]

Mariana citaba el caso de un rey castellano, «creo que don Juan el Segundo o su padre don Enrique III», que siguió las sugerencias de uno de sus almojarifes judíos. Éste sabía que los tesoreros encargados de cobrar las rentas reales defraudaban al rey a cambio de una comisión. El judío, que ignoraba el monto de la defraudación, llamaba a las partes involucradas y les preguntaba si se contentaban con retomar la mitad de lo que habían defraudado. Estos, convencidos de que el judío sabía el monto real, retomaban la mitad del dinero mal habido. Pero éste, en lugar de dejarlos libres, los apresaba hasta que retomasen todo el dinero[44]. Para frenar algunos de estos abusos, Mariana recomendaba que todos los funcionarios del rey, antes de ocupar sus cargos, presentaran el inventario de sus bienes. Los funcionarios deberían ser auditados frecuentemente y el inventario

serviría «para que al tiempo de la visita diesen por menudo cuenta de cómo han ganado lo demás»[45].

Parte del problema se generaba porque aquellos que ocupaban cargos públicos llegaban al poder tan comprometidos que se sentían obligados a favorecer injustamente a quien «de secreto les unta las manos»[46]. Era tanta la corrupción («no se acabarían de contar los cohechos y socaliñas») que de cada peso que le correspondía a la hacienda real sólo medio llegaba a manos del rey, ya que como cada dinero pasa por muchas manos, «en cada parte deja algo»[47].

Tal como sucede hoy en día, en esos tiempos era frecuente tratar de justificar los abusos del gobierno aduciendo que esos actos eran necesarios para el «bien común». Bartolomé de Albornoz abordó este tema al recomendar al rey que respete la propiedad privada:

> […] es regla general, que el bien público se ha de anteponer al particular, mas hay dificultad de saber qual es el bien público […] muchas vezes se transforma Satanás en Ángel de Luz, y tenemos por bueno lo que no es razonable […] pido al Lector que lea (en las historias portuguesas) de el palacio que labró un Rey infiel, y siendo la obra muy sumptuosa dexó junto a lo más principal de ella, la casilla de una pobre vieja que no se la havía querido vender, y esta mostrava él por la más señalada cosa de aquel edificio, por que constase a todos su justicia, y la libertad con que en su tierra se vivía, obra verdaderamente digna de Rey que no fuera pagano, pues si un infiel sin lumbre de fe domara desta manera sus apetitos, por que un Religioso querrá llevar los suios adelante, poniendo por escudo a Dios. Plinio (Lib. 8, cap. 45) escrive que sus Dioses no tenían por accepto el sacrificio que se le hazía de Animal ageno, pues si el demonio no quiere de sus siervos sino lo que es proprio de ellos, ¿Dios ha se de servir de lo suios con lo ageno?, el qual como a nadie sabe hazer agravio, tampoco quiere que en su nombre nadie le haga a otro, y mucho menos que se le haga servicio de lo ageno contra voluntad de su dueño ni sacrificio con fuerza[48].

Albornoz culmina su análisis diciendo que los religiosos «antes deven perder algo de su derecho, que, mediante fuerza alcanzarlo»[49]. El seglar tiene que seguir el ejemplo de Cristo, quien no tomó nada por fuerza[50].

Principios de tributación

Por lo común, los impuestos son el azote de los pueblos y la pesadilla de todos los gobiernos. Para aquéllos son siempre excesivos, para éstos nunca sobrados y bastantes[51].

Los doctores escolásticos definieron los impuestos como aquello que el príncipe o la república les quita a los particulares para sustentar a la comunidad, por ejemplo, una transferencia legal al gobierno de la propiedad de un individuo. Tanto el rey o los gobernantes así como los particulares podían cometer injusticias en este campo.

Para Pedro de Navarra, los impuestos son tiránicos no sólo cuando el que los impone no tiene la potestad necesaria, sino también cuando a unos se les grava más que a otros, y cuando los fondos de impuestos en lugar de ser utilizados para la utilidad común son destinados a satisfacer el bien particular del gobernante. Añadía que en casos de extrema o grave necesidad el pueblo no tenía, en conciencia, obligación de pagar los tributos[52].

Estableciendo que dentro de los límites fijados por la justicia legal, la gente puede hacer lo que quiera con su propiedad, los escolásticos hacían tres excepciones. La primera son las personas no adultas, que tienen pleno derecho a la posesión de los bienes, pero sólo un derecho limitado al *uso y disposición* de esos bienes. La corte también puede limitar el uso que de su propiedad pueda hacer un criminal, y también puede determinar qué parte de esa propiedad sea transferida a otro por motivos de justa restitución y compensación. La tercera, y de lejos la forma más común de limitar la propiedad privada, son los impuestos.

No todo impuesto es justo y no toda evasión injusta.

Para que una ley (impositiva o de cualquier otro tipo) fuera justa debía cumplimentar los requisitos de toda ley[53]. Asimismo debía también considerar la necesidad (¿es realmente necesario aumentar o modificar los impuestos?), la oportunidad (¿es éste el momento oportuno para modificar los impuestos?), la forma (¿son estos impuestos propuestos equitativos y proporcionales?), y el nivel (¿las reformas imponen pesos moderados o

excesivos?). Según Pedro de Navarra, el príncipe que utiliza fondos de impuestos para sus intereses personales comete un robo y cataloga tal acción como confiscación tiránica y rapiña[54]. Estableció asimismo que cuando la razón por la que se pone un impuesto deja de existir, por derecho natural los ciudadanos no están obligados a pagarlos[55].

Acerca de la materia imponible, según la mayoría de los autores de este periodo, lo más apropiado es gravar las mercaderías que nos son de primera necesidad y que se trasladan de un lugar a otro. La moderación es la regla de oro de los impuestos.

Villalobos declaró que…

> […] han de advertir mucho los consejeros de los Reyes, considerando que los tributos adelgazan mucho a los pueblos y aun assuelan de manera a los labradores, que los lugares que ayer estavan en pie, y con número de vezinos, los vemos por el suelo, y hechos dehessas, porque no pueden los labradores tolerar los tributos[56].

Aquellos que hemos visto el poder depredador de las políticas colectivistas aplicadas en el siglo XX podemos entender fácilmente por qué este franciscano utiliza el término dehessas (terrenos extensos de propiedad común) como sinónimo de devastados o de infértiles.

A la luz de las circunstancias políticas de su tiempo, los escolásticos analizaron con gran coraje el tema impositivo. Varios autores modernos compartimos el juicio del rey Teodorico citado por Villalobos, de que «aquella sola heredad es agradable, en la qual no se temen los exactores y cobradores»[57].

Capítulo 5
Teoría monetaria

Los escolásticos desarrollaron sus teorías monetarias a partir del análisis aristotélico. Este último describió el proceso mediante el cual ciertas mercancías comenzaron ser demandadas para facilitar el intercambio y reemplazar el trueque. Diversas mercancías fueron descartadas, y finalmente los metales preciosos, sobre todo el oro y la plata, se convirtieron en el medio de intercambio más comúnmente utilizado. Santo Tomás también repite este concepto aristotélico de que la moneda fue «inventada» para facilitar el intercambio[1], y que el principal uso de la moneda es el de servir como medio de intercambio. Esta moneda, sin embargo, también cumplía funciones como reserva de valor y como unidad de medida, funciones éstas que son características de todo medio de cambio.

Siguiendo en esta tradición, Domingo de Soto aclaró que la palabra moneda (*nummus* o *numisma*) significa ley o norma, y añadió que la moneda…

> […] se usa para dos cosas. La primera para servir de medida, proporcionando igualdad en todas las cosas. La construcción de una casa no podría valuarse exactamente ni con zapatos, ni con medias, ni con otras manufacturas[2].

Continúa luego con un juicio que prueba a las claras que este autor consideraba el intercambio monetario como un intercambio directo:

> Además el que en un momento no tiene necesidad de los bienes de otro, puede tener necesidad de otros bienes, o puede tener necesidad de los mismos más adelante, o en otro lugar; en este caso la moneda se los garantizará como si fuera un fiador. Porque en donde quiera y cuando quiera que presentares tal moneda, podrás conseguir lo que sirva para tu necesidad.

De Soto llega a la conclusión de que para juzgar el valor de la moneda hay que tomar en cuenta no sólo la naturaleza de la materia (por ejemplo oro, plata, bronce), sino también «el sello y la determinación de la nación (república), o jefe del Estado, que imprime su autoridad en tal moneda, como declarándose fiado de todos»[3]. Es por ello por lo que, al menos en principio, en tiempos de necesidad casi cualquier bien de fácil transporte («aunque sea despreciable como el hierro y la piel») puede servir como moneda. De Soto, pese a ello, recomendaba que se eligiera el metal más sólido y de más duración como moneda de una región, y por ello prefería las monedas de oro. Entre las muchas ventajas del oro, una de las principales era su resistencia al fuego, «permaneciendo incólume en incendios y hogueras».

Azpilcueta, en su análisis monetario, también reflexionó acerca de la naturaleza del dinero. Cuando existe un patrón monetario metálico, uno sólo está obligado a devolver la misma cantidad de monedas recibidas en préstamo, y no una cifra de equivalente valor. Ya que cuando la moneda cambia de valor «por mandado del príncipe […] no muda su materia ni forma, ni dexa de ser el mesmo que era antes; pues lo que se muda en él es cosa extrínseca y accidental, y no de su esencia»[4]. El precio de la moneda metálica se «funda más en su ser natural que en el artificial como queda dicho»[5]. «La bondad intrínseca del dinero», continuaba, «no es el precio que la república le pone, sino la qualidad y bondad de la materia, de que él es»[6].

La teoría cuantitativa

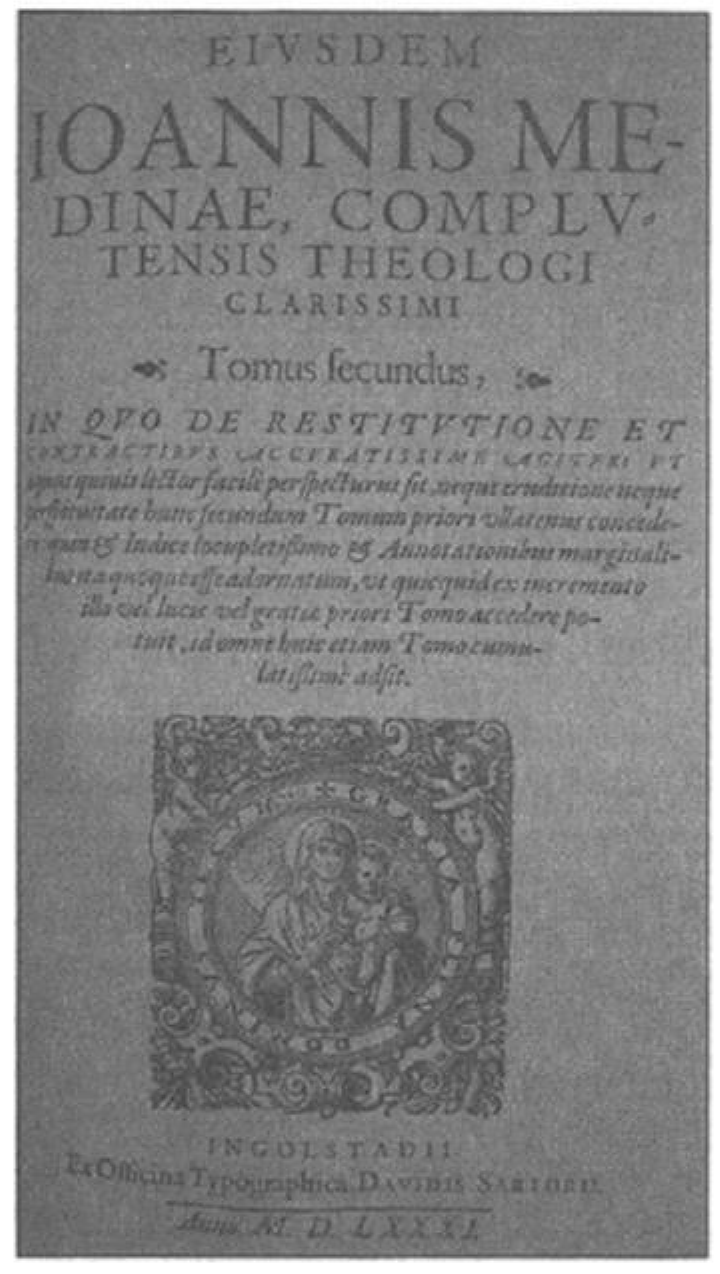
Los autores escolásticos también eran muy claros en este punto. Para analizar el valor de un bien es necesario aludir a la cantidad de ese bien. Martín de Azpilcueta aclaraba que aunque «más precioso sea [de suyo] el oro que el plomo [sin embargo] más vale un quintal de plomo, que un gramo de oro»[7]. Citaba a Domingo de Soto y sus argumentos de que «lo mucho de lo uno puede valer más que lo poco de lo otro»[8].

Según Azpilcueta, como es tan corriente la opinión de que el valor del dinero depende principalmente de la cantidad que «por ello parece boz de Dios y de la naturaleza»[9]. Asimismo, como toda mercancía se encarece cuando hay poca oferta y mucha demanda, el dinero también se encarecerá, ya que también es una mercancía («en quanto es cosa vendible, trocable o comutable»[10].

> […] en las tierras do ay gran falta de dinero, todas las otras cosas vendibles, y aun las manos y trabajos de los hombres se dan por menos dinero que do ay abundancia del; como por la experiencia se ve que en Francia, do ay menos dinero que en España, valen mucho menos el pan, vino, paños, manos y trabajos; y aun en España, el tiempo que avía menos dinero, por mucho menos se daban las cosas vendibles, las manos y trabajos de los hombres, que después que las Indias descubiertas la cubrieron de oro y plata. La causa de lo qual es que el dinero vale más donde y quando ay falta del, que donde, y quando ay abundancia, y lo que algunos dizen que la falta de dinero abate lo al, nasce de que su sobrada subida haze parecerlo al más baxo, como un hombre baxo cabe un muy alto paresce menor que cabe su ygual[11].

Azpilcueta no sólo señaló el efecto que los cambios en la calidad de la moneda tenían sobre su valor, sino que advirtió correctamente que la simple duda acerca del valor del dinero, fruto de los continuos cambios, era causa suficiente para bajar su valor[12].

Era claro para este autor que el valor de la moneda no era objetivo, «por la falta de la moneda de oro, con razón puede crescer su valor, para que más moneda de plata o de otro metal se dé por ella»[13]. El Doctor Navarro notaba que en ese entonces se estaba pagando de veintidós a veinticinco reales de plata por doblón de oro pese a «que por la ley y precio del reyno, no vale más de XII»[14].


EIVSDEM
IOANNIS ME-
DINAE, COMPLV-
TENSIS THEOLOGI
CLARISSIMI
Tomus secundus,
IN QVO DE RESTITVTIONE ET
CONTRACTIBVS ACCVRATISSIME AGITVR: ET
quod quiuis lector facile perspecturus sit, neque eruditione neque
perspicuitate hunc secundum Tomum priori vllatenus concede-
re, cum & Indice locupletissimo & Annotationibus marginali-
bus itaque quoque esse adornatum, vt quicquid ex incremento
illa vel lucis vel gratiae priori Tomo accedere po-
tuit, id omne huic etiam Tomo cumu-
latissime adsit.

INGOLSTADII
Ex Officina Typographica Dauidis Sartorii.
Anno M. D. LXXXI.

Muchas de las contribuciones a temas económicos tan citadas de Juan de Medina (1490-1547) aparecieron en el tomo segundo de su obra sobre la penitencia.

Algunos señalan que con patrones metálicos de moneda, el precio del dinero viene fijado por ley y por lo tanto «no sube ni baja». Señalar que una unidad monetaria será equivalente a una cierta cantidad de metal no significa que el dinero está tasado «en quanto es mercadería». A aquellos que sostenían una actitud «legalista» Azpilcueta les decía:

> […] la tassa que se pone al dinero se pone para que aquello y no más valga, estando las cosas en aquel ser; pero no para que mudándose tanto, que aya gran falta y necesidad de aquel dinero tassado, no pueda valer más[15].

Bartolomé de Albornoz también abordó el tema del valor del dinero, que según él tenía un valor particular y otro general. El primero venía determinado por la ley y por el cuño, el segundo por el metal, por lo que la moneda guarda su valor en todos lados. No se puede dar precio de precio, señalaba este autor, ¿cuántas pesetas cuesta una peseta?[16]

Su análisis se hace cada vez más relevante: por haber «más o menos dinero, crece o disminuie la estima de el dinero, mas no su valor [particular]»[17]. Luego Albornoz describe que no son los precios los que suben, sino que es la moneda la que baja:

> Éste es el punto más sutil y más sustancial de toda esta materia, de donde entenderemos el fundamento en que esta carestía de estos Reinos, porque todo quanto hai vale caro, sino es el dinero, que es lo más barato […] porque es estimado en menos, y su valor es diferente de su estima, que el valor de un real siempre fue y es treinta y quatro maravedís[18].

No es exageración señalar que el análisis según el cual la cantidad de moneda era uno de los determinantes esenciales de su valor era doctrina común para los escolásticos. Luis de Molina analizó en forma detallada la influencia de escasez en el valor del dinero.

> *Cœteris paribus*, allí donde la moneda sea más abundante, allí será menos valiosa para comprar bienes y para comparar el valor de los mismos. Así como la abundancia de bienes produce una disminución en su precio (permaneciendo constantes la cantidad de dinero y de mercaderes), la abundancia de moneda hace que los precios aumenten (permaneciendo constantes la cantidad de moneda y el número de mercaderes). La razón es que la moneda en sí tiende a valer menos para comprar y comparar bienes. Es por ello por lo que vemos que en España el poder adquisitivo de la moneda es mucho más bajo que hace ochenta años. Un bien que podía ser adquirido en ese entonces por dos ducados, hoy vale cinco, seis e incluso más. Los salarios han subido en la misma proporción, así también las dotes, el precio de las haciendas, las rentas de los beneficios y demás cosas. Del mismo modo vemos que en el Nuevo Mundo, especialmente en el Perú, donde más abunda, la moneda vale mucho menos que en España. Pero será más cara en lugares en donde es más escasa que en España[19].

Molina señaló también que incluso en un mismo país la moneda tiende a tener distintos valores debido a variaciones en su cantidad. Es en Sevilla, donde llegaban los barcos cargados de oro del Nuevo Mundo, donde la moneda valdrá menos. Pero Molina no era un rígido cuantitativista, también señalaba que «siempre allí donde la demanda por moneda sea mayor, mayor será su valor»[20]. «Son estas cosas [la oferta y la demanda]» añadía, «las que causan que el valor de la moneda cambie de tiempo en tiempo, en un lugar o en otro»[21].

Las ideas de la gente también influían en el valor del dinero. La utilidad no es la única fuente de valor. Es la utilidad en combinación con la escasez la que lo determina[22].

Fray Tomás de Mercado especificó que en el intercambio directo de bienes [trueque], así como en el intercambio monetario, lo que importa no es el valor intrínseco, sino el extrínseco, que es accidental y depende en la estima y de la utilidad, porque…

> […] en la moneda hay dos cosas, que es la una su valor y ley, lo cual es su sustancia y naturaleza en ser moneda: y lo otro la estima. De manera que lo que es en lo demás extrínseco, y variable, es en la moneda esencia y natural: y la estima es accidental[23].

Juan de Mariana dio dos razones similares para explicar la baja en el valor de la moneda:

> La una ser, como será, mucha sin número y sin cuenta, que hace abaratar cualquiera cosa que sea, y por el contrario, encarecer lo que por ella se trueca; la segunda ser moneda tan baja y tan mala, que todos la querrán echar de su casa y los que tienen las mercadurías no las querrán dar sino por mayores cuantías[24].

Una moneda que sufre un constante deterioro tiende a servir cada vez menos. La gente tratará de reducir la cantidad de riqueza mantenida en forma monetaria[25] y esto hará que su valor disminuya aún más. Y esto ocurrirá siempre, ya que «no sé que jamás se haya hecho esta mudanza y que no se haya seguido la carestía»[26].

Dos cosas eran ciertas para Mariana: el rey, primeramente, tenía autoridad para cambiar la forma y el cuño de la moneda; en segundo lugar,

en casos de gran necesidad, el rey podía disminuir la calidad de la moneda a condición de que:

a. La reducción sea por un periodo corto de tiempo.
b. Una vez que la crisis sea superada se debe reparar el daño causado a la población.

Se desprende que Mariana consideraba que la degradación monetaria era una especie de impuesto[27].

Fray Tomás de Mercado también asignó considerable importancia a la influencia de la estima en el valor de la moneda y los bienes:

> […] es de advertir, no ser lo mismo el valor y precio del dinero y su estima. Ejemplo clarísimo es de esto, que en Indias vale el dinero, lo mismo que acá (conviene a saber) un real treinta y cuarto maravedís. Un peso de minas trece reales, y lo mismo vale en España, mas aunque el valor y precio es el mismo, la estima es muy diferente entrambas partes. Que en mucho menos se estima en Indias que en España […]. Tras las Indias do en menos se tiene es en Sevilla, como ciudad, que recibe en sí todo lo bueno que hay allá, luego las demás partes de España. Estímase mucho en Flandes, en Roma, en Alemania, en Inglaterra[28].

Domingo de Soto aplicó estas doctrinas para analizar la situación económica de su tiempo:

> Cuanto más abunda el dinero en Medina, más desfavorables son los términos del intercambio y mayor es el precio que debe pagar quienquiera que desee enviar dinero de España a Flandes ya que la demanda de éste es menor en España que en Flandes. Cuanto más escasea el efectivo en Medina, menos debe pagarse en dicho lugar, ya que hay más personas que necesitan dinero en tal plaza que lo envían a Flandes[29].

Soto reconocía el poder de la autoridad en tiempos de crisis para cambiar el valor de la moneda, y aun crear moneda de hierro, piel o cualquier bien despreciable, pero esto sólo podía justificarse en rarísimas ocasiones. En este tema De Soto también se apoya en Aristóteles. La moneda, al igual que las leyes, debe permanecer lo más fija posible[30]. El príncipe que altere repetidamente el valor de la misma usualmente perderá la confianza de sus súbditos.

El cardenal Juan de Lugo realizó un análisis similar:

> Debe observarse con Molina, Lessio y Salas, que el exceso de este valor desigual que el dinero tiene en diferentes lugares no se debe sólo al mayor valor intrínseco del dinero, que deriva de su mayor contenido metálico o importe legal más elevado, sino que puede tener también por causa la diversidad en su valor extrínseco. Así pues, en el mercado hacia el que se envía el dinero puede existir una carencia general de éste, o tal vez más individuos lo demanden, o quizás haya oportunidades mejores para hacer negocio con el dinero y obtener un beneficio. Y, dado que el dinero será en dicho lugar más útil para satisfacer las necesidades humanas, con la misma cantidad de efectivo se comprarán más bienes que en otros puntos y, por lo tanto, en tal mercado se considerará correctamente que el dinero tiene más valor[31].

Covarrubias también declaró que la estima del dinero variará de acuerdo a la pureza del contenido metálico de la misma[32]. Juan de Medina indicó que, pese a que el valor legal de la moneda debía permanecer inmutable, la calidad de la misma hará variar su precio valuándose más aquella moneda que pueda durar por más tiempo y que sea más fácil de transportar[33].

Medina citó además otros factores que influían en el valor de la moneda:

a. Su capacidad de servir como reserva de valor[34].
b. El número de lugares en que esa moneda es aceptada[35].
c. La variabilidad de su valor legal[36] (a mayor fluctuación menor valor).

Medina concluyó que el valor corriente del dinero difiere del valor legal impuesto por la autoridad. Esta diferencia podía ser causada no sólo por diferencias en la calidad objetiva del dinero, sino en la utilidad del tipo de dinero en cuestión[37].

Otros autores, citados rara vez por historiadores, escribieron de forma similar. Pedro de Navarra señaló que cuando la gente tiene libertad, si una moneda es devaluada en peso y calidad, su valor y estima también se reducirán, tanto cuando uno acepta esa moneda en un intercambio como cuando quiere usarla para pagar[38]. Para Cristóbal de Villalón, la moneda fluctúa diariamente «conforme a la plaza»[39].

Estas teorías siguieron siendo populares durante el siglo XVIII. Domínguez, por ejemplo, explicó que la moneda tiene un valor extrínseco y otro intrínseco. Mientras que este último depende del patrón legal

establecido por las autoridades, el primero es variable y depende del precio de mercado del contenido metálico de la moneda.

> Lo dicho se confirma porque una moneda, o por el transcurso del tiempo, o por otro motivo de los que ponen vale más en un lugar, que en otro, aunque sea de el mismo peso, medida y bondad [cita a ocho autores] porque el valor debe sin duda ser como todas las cosas que ay debaxo de el Sol, según el precio en que se quiera estimar[40].

Domínguez ridiculizó a quienes mantenían que el cambio de dinero debía analizarse de manera distinta al intercambio de otros bienes. Si esto se acepta es posible «que huviera tantos nombres de contractos, quantas son las cosas que ay que se pueden reducir a la venta, lo qual si se dixera, sería un grande absurdo»[41].

Propiedad privada y degradación monetaria

Muchos de los autores escolásticos desaprobaban el mecanismo de redistribución de riquezas mediante la adulteración monetaria. Reconocían que el gobernante podría obtener ventajas de corto plazo mediante tal artilugio, pero los beneficios de una política monetaria sana y estable eran mucho más importantes. Mercado notó que «entre muchas cosas sumamente necesarias al buen gobierno, y tranquilidad del reino, una es que el valor y ley de la moneda, y aun su cuño, y señal sea durable, y cuán invariable ser pudiere»[42]. Asimismo criticó la degradación monetaria:

> […] bajar, y subir la moneda es aumentar o disminuir la hacienda de todos, que todo últimamente es dinero, y en resolución es mudarlo todo, que los pobres sean ricos, y los ricos pobres. A esta causa, dice Aristóteles, que una de las cosas fijas y durables, que ha de haber en la república, es que valga a la continua un mismo precio, el dinero, y dure, si ser pudiere, veinte generaciones, y sepan los biznietos, lo que heredaron sus abuelos, y lo que como buenos, añadieron, ganaron y dejaron a sus padres[43].

El padre Juan de Mariana comparó el acto de transferir riqueza mediante la adulteración monetaria al acto del ladrón que se entromete en

graneros privados y roba una porción de los cereales. Tal práctica, señaló, es contra la razón y el derecho natural:

> El rey no es señor de los bienes particulares ni se los puede tomar en todo ni en parte. Veamos pues, ¿sería lícito que el rey se metiese por los graneros de particulares y tomara para sí la mitad de todo el trigo y les quisiese satisfacer en que la otra mitad la vendiesen al doble que antes? No creo que haya persona de juicio tan estragado que esto aprobase; pues lo mismo se hace á la letra en la moneda de vellón antigua[44].

Según Mariana, cada vez que el rey acuñaba esta moneda de baja calidad, el antiguo poseedor se quedaba con un tercio de su valor real y el rey con los dos tercios restantes. No sorprende que este astuto moralista califique esta práctica como «infame latrocinio»[45]. Tales políticas monetarias empobrecerán al reino y generarán un odio común hacia sus autores[46].

Inconvenientes adicionales de la degradación monetaria

Mariana asignaba gran importancia al patrón monetario estable. El dinero, junto con los pesos y medidas, son el fundamento «sobre que estriba toda la contratación y los nervios con que ella toda se traba, porque las más cosas se venden por peso y medida, y todas por el dinero»[47]. Por ello añadía que para evitar que se bambolee y confunda todo el comercio hay que evitar los cambios en la moneda, ya que «el cimiento del edificio debe ser firme y estable»[48].

Mariana citaba el Levítico, 27:25[49], y narraba que la moneda «se guardaba en su puridad y justo precio en el templo para que todos acudiesen á aquella muestra y nadie se atreviese á bajarla de ley ni de peso»[50]. También se apoyaba en Santo Tomás, quien en su obra sobre la institución real[51] aconsejaba que los príncipes no alteren la moneda a su antojo:

> Causa esto grande confusión para ajustar lo antiguo con lo moderno y unas naciones con otras, y parece bien que los que andan en el gobierno no son personas muy eruditas, pues no han llegado á su noticia las turbaciones y revueltas que en todo tiempo han sucedido por esta causa entre las otras naciones y dentro de nuestra casa y con cuánto tiento se debe proceder en materias

> semejantes. El arbitrio de bajar la moneda muy fácil era de entender que de presente para el rey sería de grande interés y que muchas veces se ha usado de él; pero fuera razón juntamente advertir los malos efectos que se han seguido y cómo siempre ha redundado en notable daño del pueblo y del mismo príncipe, que le ha puesto en necesidad de volver atrás y remediarle a veces con otros mayores, como se verá en su lugar[52].

Mariana comparaba los efectos de la degradación monetaria con los efectos de los estupefacientes «[es] como la bebida dada al doliente fuera de sazón, que de presente refresca, mas luego causa peores accidentes y aumenta la dolencia»[53]. También declaró que en el corto plazo la producción aumentará «porque con las labores que se avivará tendremos más copia de casi todo lo necesario a la vida»[54]. Añadía que el rey «sacará por este camino gran interés, con que socorrerá sus necesidades, pagará sus deudas […]. No hay duda sino que el interés de presente será grande»[55]. Las monedas de baja ley eran utilizadas por la mayoría de los tiranos, monedas sin oro o sin plata[56]. Mariana formuló también una versión de la ley de Gresham: «La verdad es que el vellón cuando es mucho destierra la plata y la hunde […] porque todos quieren más gastar el vellón que la plata»[57].

En el capítulo décimo de su tratado monetario, Mariana listó los mayores inconvenientes de este proceso inflacionario. Su primer punto era que tal práctica era contraria a las leyes españolas. Según el, sólo era aceptable usar moneda de cobre en transacciones comerciales de muy poca monta. La moneda fue inventada «para facilitar el comercio», y la moneda más sana es la que cumple esta función de mejor manera. La moneda de cobre produce mucho derroche debido al mucho tiempo que se tarda en contarla, y los gastos adicionales para transportarla. No recomienda que se ilegalice la moneda de cobre tal «como se hace en Inglaterra por orden de la reina Isabel», pero tampoco había que llegar al otro extremo, «que la moneda de vellón inunde la tierra como creciente de río»[58].

Más aún, Mariana aseveró que esta práctica era contraria a la razón y al derecho natural y divino. La degradación monetaria era equivalente a un robo, a que el rey se metiese en un granero particular llevándose parte de los bienes sin permiso. Según él, la única razón por la que este hurto no se

realiza en los demás bienes, es «porque el rey no es tan dueño de ellas como de la moneda, por ser suyas las casas donde se labra y ser suyos todos los oficiales de ellas»[59]. Asimismo, si se pretende que «las deudas del rey y de particulares se paguen con esta moneda, será nueva injusticia»[60].

Uno de los efectos más negativos de la degradación monetaria era el daño político causado por la misma. El rey sufrirá un deterioro en sus rentas, la actividad comercial disminuirá, esto generará pobreza en el pueblo que a su vez empobrecerá a todo el reino. Concluía describiendo «el mayor inconveniente de todos, que es el odio común en que forzosamente incurrirá el príncipe por esta causa»[61]. Pese a la certeza de sus afirmaciones y los claros ejemplos históricos, Mariana sabía que la solución era difícil porque «[l]a codicia ciega, las necesidades aprietan, lo pasado se olvida; así, fácilmente volvemos á los yerros de antes. Yo confieso la verdad, que me maravillo que los que andan en el gobierno no hayan sabido de estos ejemplos»[62].

La degradación monetaria no era más «que un nuevo tributo harto malo de llevar sobre las demás gravezas que hay en este triste reino sin número y sin cuento»[63]. En base a tan fuertes argumentos, Mariana concluía:

> [y] o entiendo que cualquiera alteración en la moneda es peligrosa, y bajarla de ley nunca puede ser bueno ni dar más precio por la ley á que de suyo y en estimación común vale menos[64].

Este renombrado jesuita recomendaba que se dejara la moneda tal como estaba, ya que con la degradación, el único que sacaría provecho es el príncipe «que no siempre se debe pretender, y más por este camino»[65].

Diego de Saavedra-Fajardo también recomendaba al príncipe que se abstuviera de adulterar la moneda. Al igual que con las mujeres jóvenes, es una ofensa tocar y envilecer la moneda. Los problemas monetarios crean problemas en los contratos, y como esto dificulta el comercio, toda la república sufre los efectos negativos[66]. Los reyes, antes de asumir el poder, deberían prometer que no adulterarían la moneda. Deberían cuidar que la moneda mantenga su sustancia, forma y cantidad. Para Saavedra-Fajardo, una moneda sana era aquella que tenía un precio similar al valor de

su contenido metálico más el costo de acuñación. Las monedas locales deberían tener el mismo contenido metálico que las monedas más corrientes, y las monedas extranjeras deberían poder circular en el reino[67].

Capítulo 6
El comercio

La actitud de los moralistas con respecto al comercio es de extremada importancia para el desarrollo de una economía de mercado. El comercio había sido tenido en baja estima por moralistas de distintos países, épocas y orígenes. Pese a que la mayoría de los escolásticos juzgaron que las actividades comerciales eran moralmente indiferentes, delinearon las ventajas del comercio y dirigieron sus comentarios al análisis de los argumentos críticos de los canonistas y los Padres de la Iglesia.

La justificación tomista de las ganancias mercantiles proporcionó abundantes ejemplos de los beneficios para la sociedad causados por el comercio. Santo Tomás describió explícitamente tres tipos de comercio muy útiles para la sociedad:

a. La conservación y el almacenamiento de bienes.
b. La importación de bienes útiles necesarios para la república.
c. El transporte de mercancías desde los lugares donde abundan a los lugares donde escasean[1].

Domingo de Soto, siguiendo el método característico de la escolástica, analizó los argumentos a favor y en contra. Comenzó con los argumentos

anticomerciales:

> Si el cambio se hiciera solamente entre cosas y cosas, es decir, si las cosas no se cambiaran a base de moneda, sino que se cambiaran por otras cosas, la vida de los hombres sería más tranquila y más libre de los tumultos que nacen de la multitud de los negocios […] han transcurrido muchos siglos sin que se necesitara de la moneda[2].

Pasando a los argumentos a favor del comercio, De Soto termina justificándolo de un modo típicamente aristotélico:

> El Género Humano ha caminado de lo imperfecto a lo perfecto. Y por este motivo al principio, como era rudo, e inculto, y estaba necesitado de pocas cosas, tenía suficiente con el cambio; mas después, emprendiendo una vida más culta, más civilizada y distinguida, tuvo necesidad de inventar nuevas formas de comercio, entre las cuales la más digna de alabar es la práctica del comercio, aunque no hay nada que la avaricia de los hombres deje de pervertir[3].

De Soto se apoya en San Agustín para señalar que desde el punto de vista moral el comercio es como el comer, que puede ser malo o bueno atendiendo al fin y a las circunstancias. Citando a San Agustín «a los hombres nunca les es lícito fornicar; pero negociar unas veces es lícito, y otras no lo es; es lícito a los seglares, pero no lo es a los sacerdotes»[4]. De Soto concluye diciendo que «el comercio es necesario a la sociedad. Efectivamente, no toda provincia tiene en abundancia aquello de que necesita; por el contrario, a causa de la diversidad de climas a una le sobran frutos y ocupaciones de que otra carece [y viceversa]»[5].

Es necesario, por ende, que existan personas que transporten los bienes desde donde abundan hacia donde escasean.

> Y lo que decimos del lugar, puede decirse asimismo del tiempo […] si no hubiere quienes los compraren a fin de guardarlos por tal tiempo, la sociedad no podría permanecer sin detrimento[6].

Dado el gran beneficio que el comercio reporta a la sociedad, este dominico se pregunta si acaso no sería más prudente encargar que el mismo sea realizado por personal del gobierno. Responde negativamente, diciendo que «ciertamente no se podría con comodidad atender por este medio a tantas mercancías»[7]. El jesuita Juan de Mariana elaboró más este punto:

> Sabía empero Dios, creador y padre del género humano, que no hay cosa como la amistad y la caridad mutua entre los hombres, y que para excitarlas era preciso reunidos en un solo lugar y bajo el imperio de unas mismas leyes […] [por ello] les creó sujetos a necesidades y expuestos a muchos males y peligros, para satisfacer y obviar los cuales fuese indispensable la concurrencia de la fuerza y habilidad de muchos. Dio a los demás animales con que comiesen y se cubriesen contra la intemperie […] pero abandonó al hombre a las miserias de la vida, dejándole desnudo e inerme como al desgraciado náufrago que acaba de ver sumergida su fortuna en el fondo de los mares[8].

Mientras que los animales fueron dotados de garras y colmillos, los hombres «no sabemos siquiera buscar el pecho que ha de alimentarnos»[9]. Debido a las limitaciones en nuestra naturaleza seguimos «privados de una infinidad de cosas, que no sólo no podemos proporcionarnos individualmente, sino que ni aun con el auxilio de un reducido número de gentes». Pasa Mariana a anticipar algunos de los argumentos Smithianos acerca de la división del trabajo:

> ¿Cuántos artesanos y cuánta industria no son necesarias para cardar el lino, la seda y la lana, para hilarlas, para tejerlas, para transformarlas en las variadas telas con que cubrimos nuestras carnes? ¿Cuántos obreros para domar el hierro, forjar herramientas y armas, explotar las minas, fundir los metales, convertirlos en alhajas? ¿Cuántos, por fin, para la importación y la exportación de mercancías, el cultivo de los campos, el plantío de los árboles, la conducción de las aguas, la canalización de los ríos, el riego de los campos, la construcción de los puertos artificiales por medio de vastas moles de piedra, arrojadas en el seno de los mares, cosas todas que, cuando no son absolutamente necesarias, sirven para hacer más agradable y embellecer la vida?[10]

Es la naturaleza de los hombres y de las cosas la que ha hecho necesaria el comercio.

El intercambio internacional

Los doctores analizaron el comercio internacional utilizando los mismos parámetros que para el análisis del comercio interno. Quizá la única diferencia fue el análisis impositivo[11].

Una de las contribuciones escolásticas de más importancia fue el reconocimiento de que el comercio internacional debía ser regido por normas jurídicas basadas en el derecho natural. Así lo estableció Vitoria en

su *De Indis et de Iure Belli Relectiones*[12]. El punto de vista de Vitoria llevó a que Teófilo Urdanoz declarara que la visión de Vitoria acerca del derecho al libre intercambio de bienes representó un avance explícito de los principios económicos del neoliberalismo y de un mercado libre internacional[13]. Describiendo las ventajas del comercio entre indios y españoles, Vitoria condenaba a los jefes tribales que querían impedir que los miembros de su tribu comerciaran con los españoles. La misma condena corría para los príncipes españoles. La ley eterna, la natural e incluso la positiva (*ius getitium*) favorecían el comercio internacional. Renegar de esto es violar el principio de amar al prójimo como a uno mismo.

En el comercio internacional se debía respetar la opinión diferente de gente de diversas naciones y regiones. Luis de Molina decía al respecto:

> […] no parece deban condenarse los intercambios que los hombres realizan de acuerdo con la estimación común de las cosas en sus respectivas regiones, aunque algunas veces pueda mover a risa debido a la primitivez y costumbres de quienes las intercambian, tema del que ya nos ocupamos al hablar de los esclavos. En resumen, el precio justo de las cosas depende, principalmente, de la estimación común de los hombres de cada región; y cuando en alguna región o lugar se suele vender un bien, de forma general, por un determinado precio, sin que en ello exista fraude, monopolio, ni otras astucias o trampas, ese precio debe tenerse por medida y regla para juzgar el precio de dicho bien en esa región o lugar, siempre y cuando no cambien las circunstancias con las que el precio justificadamente fluctúa al alza o a la baja[14].

Cristóbal de Villalón se apoyaba en el juicio de «todos los sabios» que opinaron sobre este punto y declararon que el comercio se originó por dos razones principales:

> […] la una es el particular provecho de se aumentar cada cual su hacienda y posesión y la otra es el provecho y nobleza del común: porque una república se comunique con otras en aquellas buenas cosas de que son abundantes en particular, de manera que si una provincia carece de alguna cosa que para vivir más a contento o más fácilmente tiene necesidad: si la quiere traer de otra provincia donde la ay más abundante es menester ir la allá a comprar […]. E ansí agora ay gran comunicación y unión en las mercadurías y negocios en todos los reynos y provincias del mundo los unos con los otros: y con mucha facilidad se comunican por vía de estas industrias y agudezas todas aquellas cosas preciadas y estimadas de que los unos abundan y faltan a los otros: ansí todos las poseen con menos costa y trabajo y las gozan con gran alegría y plazer[15].

Juan de Mariana prescribió que convenía proteger…

[…] con módicos tributos el comercio que sostengamos con otras naciones y no gravarle con exagerados impuestos, pues aunque el vendedor cobra del comprador todo lo que se le quita por vía de tributo, es indudable que cuanto más alto esté el precio de las mercancías, tanto menor será el número de los compradores y tanto más difícil será el cambio de productos. Se han de facilitar, ya por mar, ya por tierra, la importación y la exportación de los artículos necesarios para que pueda trocarse sin grandes esfuerzos lo que en unas naciones sobra con lo que en otras falta, que es lo que principalmente constituye la naturaleza y objeto del comercio[16].


LUDOVICI
MOLINÆ,
E SOCIETATE JESU,
DE JUSTITIA,
TOMUS SECUNDUS.
DE CONTRACTIBUS.

En su obra *De Iustitia et Iure* Luis de Molina (1535-1600) mantenía que un bien que sea de mucha utilidad puede tener un precio muy elevado aunque los costos de producción sean casi nulos.

Fray Bartolomé de Albornoz habla del intercambio comercial en todo el mundo:

[…] he comprehendido brevemente todo lo habitable del mundo, de que oy se tiene noticia, para mostrar, cómo esta parte de los Contratos es la más natural que hay en el género humano, y que donde quiera y como quiera, se haze y usa de una misma manera, entre gentes que no se

> entienden por lengua sino por señas. Y assí como es más natural, es más incommutable, y menos subjecta a las mudangas, y alteraciones que las de más partes del Derecho Civil[17].

Albornoz proporcionó muchos ejemplos de comercio internacional con las naciones bárbaras, «nos dan su pescado, corambre, aforos, miel y cera», con las Indias orientales, «nos provee de sus piedras preciosas, especias aromáticas medicinas y otras cosas», y con las «Indias del Poniente». También existía un importante intercambio entre las provincias de España. Toda esta previsión se hace mediante el trato de mercaderes. Concordaba con el análisis de San Bernardino acerca de que lo que abunda en una tierra escasea y será poco común en la otra, en donde será más caro[18]. Es justamente una función esencial de los comerciantes el comprar bienes en aquellos lugares donde abundan y son baratos para venderlos allí donde escasean y son caros.

Todo este análisis nos permite entender la sabiduría que hay detrás de la conclusión de Leonardo Lessio acerca de que los magistrados que sin causa justa excluyen a vendedores extranjeros deberían compensar a los ciudadanos si la medida producía un incremento en los precios[19].

Capítulo 7

Valor y precio

En los escritos de los escolásticos tardíos podemos encontrar casi todos los elementos de una teoría moderna de valor y precio. Las conclusiones de muchos historiadores modernos contradicen por lo general lo dicho por R. H. Tawney casi cinco décadas atrás: «La teoría valor-trabajo es la verdadera herencia de las doctrinas de Santo Tomás de Aquino. Karl Marx es el último de los escolásticos»[1].

El concepto de la utilidad como fundamento del valor ocupa un lugar preponderante en el pensamiento occidental. Podemos rastrear referencias a esta relación de causa y efecto desde los primeros escritos de autores griegos. Jenofonte escribió que la propiedad es aquello que es útil y provechoso para nuestras vidas y lo útil es todo aquello que sabemos usar[2]. También remarcó que las riquezas son aquellas cosas con las que el hombre puede obtener una ganancia. Según este discípulo de Sócrates, para aquellos que no saben usarlo, ni siquiera el dinero es riqueza.

Los doctores medievales derivaron sus preceptos de las enseñanzas de Aristóteles. Debido a que la terminología aristotélica dio lugar a distintas traducciones, sus comentarios sobre este punto también fueron interpretados en forma diversa, y son la fuente de dos corrientes divergentes de pensamiento. En la *Ética a Nicómaco*, utiliza la palabra griega *chreia*, que usualmente fue traducida al latín como *indigentia* (necesidad), pese a que

también puede significar *utilitas* (uso, utilidad)[3]. Los escolásticos trabajaron por lo general con la primera acepción, indicando que el precio de los bienes no es determinado por la naturaleza de los mismos, sino por el grado en que satisfacen las necesidades humanas. Aristóteles decía que la necesidad es la razón del comercio y que por ésta debe ser juzgado (medido). Si nadie necesitara de los bienes o del trabajo de los demás, los hombres dejarían de intercambiar sus productos.

San Agustín tituló uno de los capítulos de su célebre *Ciudad de Dios* «La Gradación en las criaturas. Criterios de la misma». Sus razonamientos sirvieron como punto de partida del análisis escolástico tardío. En ese capítulo San Agustín señala:

> En los seres que tienen algo de ser y que no son lo que Dios, su autor, son superiores los vivientes a los no vivientes, como los que tienen fuerza generativa o apetitiva a los que carecen de esta virtualidad. Y entre los vivientes son superiores los sencientes a los no sencientes, como los animales a los árboles. Entre los sencientes son superiores los que tienen inteligencia a los que carecen de ella, como los hombres a las bestias. Y, aun entre los que tienen inteligencia, son superiores los inmortales a los mortales, como los ángeles a los hombres. Esta gradación parte del orden de la naturaleza. Existe otro modo de jerarquizar partiendo del uso o estimación de cada ser. Según este modo, anteponemos algunos seres que carecen de sentido a algunos sencientes, de tal manera que, si pudiéramos, los apartaríamos de la naturaleza de las cosas, bien ignorando el lugar que tienen entre ellas, bien, aunque lo sepamos, posponiéndolos a nuestras comodidades. ¿Quién no prefiere tener en su casa pan a ratones, dinero a pulgas? Pero ¿qué tiene esto de particular, si en la estimación de los hombres, con ser su naturaleza de tan subido fuste, con frecuencia se compra más caro un caballo que un siervo, una piedra preciosa que una esclava? Así hay una gran diferencia, debida a la libertad de juicio, entre la razón que considera, la necesidad del indigente, y el placer del que desea. La razón se atiene a lo que el ser vale por sí en la gradación cósmica, y la necesidad, a lo que vale para el fin que pretende. La razón busca lo que aparece verdadero a la luz de la mente, y el placer, que es muelle y deleitoso para los sentidos del cuerpo[4].

De aquí que estos autores dedujeran la idea de que el valor de los bienes depende de la utilidad que se desprende de ellos. Como nuestras necesidades y deseos son subjetivos, la utilidad también lo es. San Alberto Magno, y luego Santo Tomás, en sus disquisiciones acerca del valor, incluyeron el elemento de la «estimación común». Principio éste que había sido expuesto por el jurista romano Paulo[5].

Entre los escolásticos, Olivi fue el primero en delinear la relación existente entre la escasez y la utilidad objetiva y subjetiva. Debido a sospechas de herejía, casi todas sus obras fueron destruidas, por lo que sus discusiones no han podido ser analizadas en su totalidad. Una de las pocas copias que sobrevivió a la censura tiene, en el margen, anotaciones de la pluma de San Bernardino. En su propio tratado, San Bernardino estableció que las cosas tienen dos valores: uno objetivo, basado en la naturaleza, y otro basado en el uso e influido esencialmente por su utilidad subjetiva. Los bienes vendibles se valoran de acuerdo a esta última. Tal valor en uso puede ser considerado desde tres perspectivas:

1. *Virtuositas*, valor en uso objetivo.
2. *Raritas*, escasez.
3. *Complacibilitas*, deseabilidad[6].

En sus análisis acerca de la influencia de la *virtuositas* en los precios, los escolásticos tardíos solían referirse al hecho de que se puede derivar muy distinta utilidad de un mismo producto. Es por diferencias de *virtuositas* por lo que el buen trigo tiene un precio mayor que el echado a perder, y por lo que un caballo fuerte tiene un precio más elevado que uno viejo e improductivo[7].

El análisis de San Bernardino acerca de la influencia de la escasez en los precios resuelve la paradoja del valor:

> Comúnmente, el agua abunda, pero puede suceder que en alguna montaña o en otro lugar, la misma sea escasa y no abunde, por lo que será estimada más que el oro; y es por esta abundancia del agua por lo que los hombres estiman más el oro que el agua[8].

Por ello San Bernardino utilizaba la frase «bajo precio tiene aquello que abunda»[9].

El tercer elemento, la *complacibilitas*, se utilizaba como sinónimo de la estimación común. Los escolásticos entendían que el placer que la gente saca de los bienes es algo subjetivo y fruto de la siempre variable opinión humana, por lo que «distinta gente estimará los mismos bienes en forma

diversa»[10]. Para determinar los precios, remarcaban, hay que tomar en cuenta la estimación común, no la individual.

San Antonino sustentaba una teoría de valor similar. La gran influencia que este dominico tuvo en la escolástica hispana puede explicarse por la decisiva participación de Francisco de Vitoria. Vitoria, que es considerado el padre fundador de la escolástica hispana y de la Escuela de Salamanca, difundió la obra de Antonino, de la cual fue uno de sus principales traductores. Los demás moralistas con decisiva influencia en Vitoria (Conradus Summenhart, Sylvestre de Priero y Tomás de Vio) tenían una teoría del valor parecida. Las ideas de Cayetano (Tomás de Vio) están teñidas de elementos subjetivos. Definía el precio justo como aquel que es comúnmente pagado «en un lugar determinado y en un modo especial de venta» (en un remate público, mediante intermediarios, etc.). Por eso llegó a la conclusión de que si una casa valuada en 4000 es vendida en 1000, «decimos que hoy el precio justo es 1000, ya que ningún comprador está dispuesto a pagar más»[11]. Sylvestre hizo un análisis minucioso de la estimación[12]; Conradus Summenhart incluyo la *virtuositas*, *varitas* y *complacibilitas* en su análisis[13].

La teoría del precio justo

Después de completar sus discusiones acerca del valor, estos autores continuaban con un análisis del precio, tratando el valor y el precio a veces como sinónimos y a veces como términos distintos. Pese a que este tratamiento dio lugar a confusiones, podemos decir que, generalmente, estos autores extraen su teoría de los precios a partir de su teoría del valor. San Bernardino señaló que el precio justo es aquel que es determinado o se desprende de la común estimación en el mercado[14]. Esta definición perduró por décadas. Un siglo y medio después, Villalobos remarcó:

> El valor de las cosas, que proviene de la común estimación de los hombres, no baxa por lo que sabe uno en particular […] el valor que nace de la abundancia, o falta de mercaderías, es

extrínseco a la mercadería, y no varía el precio, sino es por la común estimación, y esse es menester que se sepa[15].

Conradus Summenhart ofreció uno de los análisis más completos de todos aquellos factores que afectan los precios. Enumeraba los siguientes:

1. Abundancia o superabundancia de mercancías.
2. Defectos accidentales (plagas).
3. Capacidad de los productores (señalaba que era beneficioso extirpar a los productores ociosos e incapaces).
4. Las características del bien (si es fácil de transportar o fácil de transformar en otros productos útiles).
5. El estado de pobreza de la región.
6. La escasez del bien (la *raritas* por la cual bienes de la misma «nobleza», o calidad, pueden tener precios muy diversos).
7. La *complacibilitas* (el deseo de un bien o el grado de placer que se puede derivar de él)[16].
8. El consejo de hombres veraces.

El vendedor de un bien no debe cobrarle más a un comprador por la simple razón de que la utilidad del bien es mayor para este último que para otros (por ejemplo el caso de un enfermo que necesite con urgencia un medicamento). Lo que importa, asevera Conradus, es la utilidad, la estimación y la *affectione* común y no la singular.

Este precio no es único, ya que además de estar influido por los gastos, trabajos, cuidados, y peligros, también viene influido por la estimación y la estimación de las mercaderías es para uno 10, para otros 11, y para otros 12, y todos son lícitos. Esto da origen a tres grados de precios: el pío, el mediocre y el rígido. La negociación, para Conradus, fue instituida para común utilidad del comprador y del vendedor, y así explica el principio de reciprocidad en los cambios. El análisis de Conradus fue repetido por tantos autores que en justicia podemos afirmar que la tradición neoescolástica tiene para con él una gran deuda intelectual.

Las ideas de Vitoria eran muy similares:

> Donde quiera se halla alguna cosa venal de modo que existen muchos compradores y vendedores de ella, no se debe tener en cuenta la naturaleza de la cosa, ni el precio al que fue comprada, es decir, lo caro que costó y con cuántos trabajos y peligro, v. gr., Pedro vende trigo; al comprarlo no se deben considerar los gastos hechos por Pedro y los trabajos, sino la común estimación «a cómo vale». Por lo cual si ahora, según la común estimación, el modio de trigo vale cuatro piezas de plata y alguien lo comprara por tres, ocasionaría una injuria al que vende, porque la común estimación del modio de trigo es que vale cuatro monedas de plata. Y así, si el mismo vendedor vendiera más caro el trigo, teniendo en cuenta los gastos y trabajos, vendería injustamente porque sólo debe venderlo según la común estimación en la plaza, «a como vale en la plaza»[17].

Tras aclarar que los precios de los bienes de distinta naturaleza (por ejemplo una mesa y un hombre) vienen determinados, no por la esencia de los mismos, sino por el acuerdo y la estimación común, Vitoria repitió los argumentos de Santo Tomás y San Agustín referentes al valor de las cosas animadas (que pueden tener una naturaleza superior y un precio inferior) y las inanimadas (con una naturaleza inferior y a veces con precios superiores).

Entre los bienes con muchos compradores y vendedores, Vitoria mencionaba el trigo, el vino y la tela. Excluidos el fraude y el dolo, el precio justo de estos bienes, «esenciales» para los consumidores de aquellos tiempos, debía ser determinado por la común estimación de los hombres. Ninguna otra cosa, en especial los gastos y trabajos, ha de tenerse en cuenta para apreciar los bienes[18].

Pese a que muchos autores modernos interpretaron el análisis del precio justo escolástico señalando que éste es similar al «precio de mercado en competencia perfecta», no creo que la conclusión sea apropiada[19]. La concepción de la «competencia perfecta» es una construcción mental con un significado muy específico. Describe una situación que sólo puede imaginarse si aceptamos supuestos irreales incompatibles con la naturaleza de la acción humana.

La idea escolástica es más identificable con el principio de libre entrada. Algunos autores modernos arguyen que los monopolios violan el ideal de la competencia perfecta. De acuerdo con los escolásticos tardíos, el precio cobrado por un monopolista podía ser, en ciertos casos, un precio justo[20].

En los casos en que no existía competencia, algunos escolásticos recomendaban el establecimiento de precios legales. Para estos casos de monopolio, Vitoria, Báñez, Medina y García, entre otros, prescribían la regla del «costo-plus»[21].

Tomando prestadas ideas de Conradus, Covarrubias declaró que en la determinación del justo precio lo que debía prevalecer era la estimación humana y no la naturaleza del bien, incluso cuando esta estimación fuese ridicula (insana)[22]. Covarrubias proporcionaba el ejemplo del trigo que, pese a ser de una misma calidad, costaba más en las Indias que en España[23].

Luis de Molina compuso uno de los mejores resúmenes de la teoría del justo precio:

> Debe observarse, en primer lugar, que el precio se considera justo o injusto no en base a la naturaleza de las cosas consideradas en sí mismas —lo que llevaría a valorarlas por su nobleza o perfección—, sino en cuanto sirven a la utilidad humana; pues en esa medida las estiman los hombres y tienen un precio en el comercio y en los intercambios. Más aún, con este fin las entregó Dios a los hombres y con el mismo fin dividieron los hombres entre sí el dominio de las mismas, a pesar de que, en el momento de su creación, todas fueron comunes. Cuanto acabamos de exponer explica que los ratones, aunque por su naturaleza sean más nobles que el trigo, no se estimen ni aprecien por los hombres, pues no les son de utilidad alguna. También se explica así que la casa se suela vender justamente por un precio mayor que el precio a que se vende un caballo e incluso un esclavo, siendo así que tanto el caballo como el esclavo son por naturaleza mucho más nobles que la casa[24].

Indudablemente, las ideas de Molina son un calco de las ideas de San Agustín. Sin embargo, las ideas agustinianas podían ser interpretadas significando que el valor de los bienes depende de su utilidad objetiva. Los ratones no son valorados porque, en esencia, son inútiles. Si los razonamientos de Molina hubiesen terminado con el párrafo arriba citado, sería posible argumentar que el mismo también sostenía una teoría de valor objetiva. Pero éste no es el caso, Molina aclara a continuación que cuando habla de utilidad tiene en mente la utilidad subjetiva:

> Debemos observar, en segundo lugar, que el precio justo de las cosas tampoco se fija atendiendo sólo a las cosas mismas en cuanto son de utilidad al hombre, como si, *cæteris paribus*, fuera la

> naturaleza y necesidad del empleo que se les da lo que de forma absoluta determinase la cuantía del precio; sino que esa cuantía depende, principalmente, de la mayor o menor estima en que los hombres desean tenerlas para su uso. Así se explica que el precio justo de la perla, que sólo sirve para adornar, sea mayor que el precio justo de una gran cantidad de grano, vino, carne, pan o caballos, a pesar de que el uso de estas cosas, por su misma naturaleza, sea más conveniente y superior al de la perla. Por eso podemos afirmar que el precio justo de la perla depende de que los hombres quisieron estimarla en ese valor como objeto de adorno[25].

En el caso de las perlas…

> […] es evidente que ese precio, que para ellos es justo, no proviene de la naturaleza de dichas cosas ni de su utilidad, sino de que los japoneses se aficionaron a ellas y así quisieron estimarlas[26].

Juan de Lugo, especificó que la estimación humana debe respetarse incluso cuando la misma parece carecer de fundamento, ya que los precios fluctúan…

> […] no debido a la perfección intrínseca y absoluta de los artículos —ya que los ratones son más perfectos que el maíz, y no obstante tienen un valor inferior— sino como consecuencia de su utilidad respecto a la necesidad humana, y por consiguiente solo a causa de la estimación, ya que las joyas son mucho menos útiles que el maíz en una casa y, sin embargo, su precio es mucho más elevado. Y debemos tener en cuenta no sólo la valoración de los hombres prudentes, sino también la de los imprudentes, si en un lugar estos son suficientemente numerosos. Esta es la razón por la que las baratijas de cristal en Etiopía se intercambian exactamente por oro, porque en general, dichas chucherías, son más estimadas en Abisinia. En Japón los viejos objetos hechos a base de hierro, así como los de alfarería, que carecen de valor para nosotros, alcanzan un elevado precio debido a su antigüedad. La valoración común, aun en los casos en que es disparatada, aumenta el precio natural de los bienes, ya que éste depende de la estimación. La abundancia de compradores y dinero incrementa el precio natural, disminuyéndolo los factores opuestos[27].

En sus explicaciones sobre las relaciones entre el valor de los bienes y la estimación humana, Medina determinaba que, *cœteris paribus*, cuanto más alta la estima, más alto el valor de un bien, y viceversa[28]. En las mismas estaba Francisco García, quien aclaraba que pese a que la calidad de un bien influye en el precio, no debemos confundir el valor con la calidad. Señalaba que el valor y precio de las cosas…

> […] nace de la calidad de aquellas: de suerte que quanto fueren las calidades de una cosa más útiles y provechosas para el uso humano, tanto aquella será más estimada, y de mayor valor y precio […] pero no es lo mismo valor de aquellas y su calidad. Esto es manifiesto, porque sin variarse la dicha calidad, se varía el precio: como vemos que un mismo libro para uno es de mucho valor y precio, para otro de poco, y para otro de ninguno, siendo aquel siempre de una misma calidad. Lo mismo es de una espada, y de un cavallo, y de todas las otras cosas[29].

Según García, el precio consiste en «opinión humana», porque cada uno estima y aprecia las cosas «conforme a como le son más o menos útiles para su servicio. Assi, que si bien lo queremos mirar, la calidad es intrínseca a la cosa y el precio le es extrínseco el qual depende de la estimación y parecer humano, y en él se sustenta, y según él se varía»[30]. En definitiva, el precio de las cosas «de tal manera depende de la opinión humana, que en sola ella está»[31].

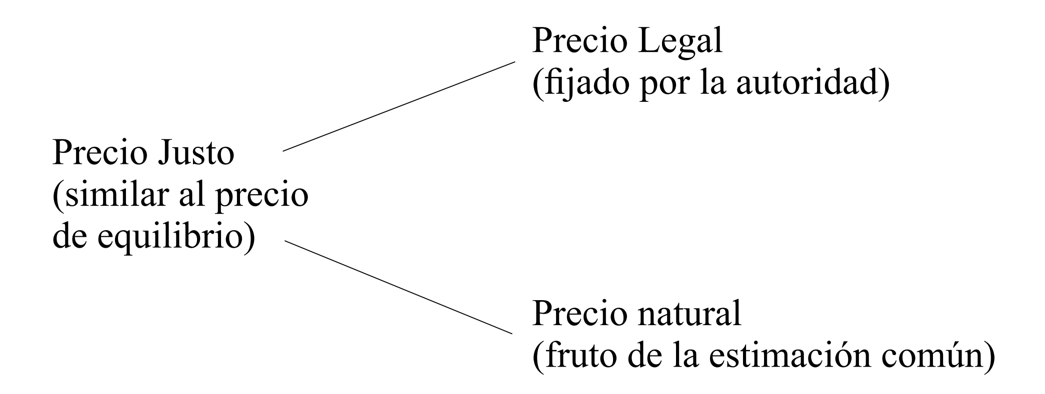
Estos párrafos son claros y no admiten ambigüedad alguna. Para estos autores el valor de cambio depende del valor de uso. Este valor de uso no es una cualidad objetiva del bien. Como la utilidad, está más influenciada por las preferencias y los estados de ánimo de los consumidores (*complacibilitas*) que por la capacidad inherente del bien para satisfacer necesidades, los doctores no encontraron ninguna regla objetiva que les permitiese determinar el justo precio. Las ideas escolásticas deben considerarse como impulsoras y defensoras de la teoría subjetiva del valor. Estos autores fueron precursores de los economistas del siglo XIX que «descubrieron» los fundamentos subjetivos del valor económico de los bienes.

El precio legal y los controles de precio

Coherentes con su teoría de que en toda transacción que no sea ilegal «las cosas valen tanto como cuanto se pueden vender», muchos escolásticos tardíos llegaron a la conclusión de que las autoridades podían fijar el precio legal de algunos productos, particularmente en los casos de monopolio o cuando los vendedores o compradores de un «bien muy necesario»[32] eran pocos (oligopolio). Un número de estos autores se opuso a la fijación

arbitraria de precios y concluyeron que harían más mal que bien. Raymond de Roover resumió este punto de vista de la siguiente manera:

> Los escolásticos tardíos insistieron en que el precio justo era establecido por la comunidad. Esto podía ser realizado de dos maneras: por el proceso de mercado o por decretos públicos. Este último era el «precio legal», por oposición al «precio natural», que venía determinado por la estimación común (la valuación del mercado)[33].



La postura de ellos era la de que el precio legal debía ser similar al precio de mercado. El precio justo natural debía ser establecido por la estimación común en ausencia de fraudes, coerción o monopolios. Tanto los precios legales como los naturales derivan del justo precio.

Reconocieron asimismo que es imposible determinar un precio justo natural único. Los moralistas pueden calificar como justos a todo un rango de precios. Desde el punto de vista legal, los escolásticos consideraban que este rango abarcaba un gran espectro; desde el punto de vista moral su postura era más estricta. La doctrina común estableció que mientras que era legal cobrar el 50 por ciento más que el promedio de precio justo, el comprador también podía comprar legalmente un artículo a un precio del 50 por ciento menor que el precio promedio.

Lessio proporciona el caso de un bien cuyo precio promedio es 10. Desde el punto de vista legal, el precio máximo sería de 15 y el mínimo de 5. Desde el punto de vista moral, el precio podría ser de 11 (el precio riguroso), 10 (el precio medio) o 9 (el precio ínfimo):[34]

	Punto de vista moral	**Punto de vista legal**

Precio máximo:	15	15
Precio riguroso:	11	1
Precio medio:	10	10
Precio ínfimo:	9	
Precio mínimo:	5	5

Juan de Lugo señaló que en vista de todas las cambiantes circunstancias y factores, la mayoría de los doctores concordaban en que era «imposible establecer una regla fija»[35].



San Alberto Magno (1193-1280). Maestro de Santo Tomás de Aquino, sus propios contemporáneos fueron quienes le dieron el título de «Magno» por la profundidad y amplitud de sus conocimientos.

Los escolásticos tardíos nunca cuestionaron el derecho gubernamental de fijar precios[36]; sí cuestionaron, sin embargo, la conveniencia de esta fijación. De acuerdo con la teoría escolástica de propiedad privada, la

propiedad sobre un bien específico es determinada por la ley humana (positiva). El propietario puede usar sus bienes a su antojo siempre y cuando no exceda las limitaciones legales. La ley humana positiva también establecía el derecho del Estado a restringir el uso de la propiedad y la posesión. El ejemplo más claro lo constituyen los impuestos, ya que no sólo son una restricción al uso de una parte de la propiedad, sino una confiscación autoritaria para sostener al «todo» (el reino y sus leyes). Como aquella porción que el Estado toma para sí mediante impuesto es propiedad de la que uno no puede disponer, era lógico que los escolásticos razonaran que si el Estado puede confiscar, también puede restringir y regular el uso. Nuevamente conviene recordar que quienes así razonen no tienen por qué considerar como conveniente la regulación y fijación de precios[37].

Un precio oficial, para ser justo, debía considerar varias circunstancias. Juan de Medina advirtió que, desde el punto de vista del vendedor (la oferta), se debían considerar primeramente los gastos, el trabajo, el mantenimiento, la industria, y los riesgos y peligros inherentes al transporte y almacenamiento de los bienes. Desde el punto de vista del consumidor (la demanda), los elementos principales eran la *complacibilitas*, la *utilitas*, así como el número de compradores potenciales. En lo que se refiere a los bienes en sí, las características más importantes eran la escasez, la abundancia y la fertilidad o infertilidad de la zona, así como la evaluación de si fueron mejorados o deteriorados. Medina concluyó que cuando se fijan los precios el mercader prudente debería recuperar, además de otros costos, sus propios gastos, trabajos y riesgos. También se percató de que ninguno de estos factores que influyen en los precios es estático —son mudables y cambian a menudo—. Debido a que los gastos, el trabajo y los peligros pueden crecer o decrecer a raíz del paso del tiempo, éste es también un elemento que debe ser incluido en el análisis de los precios. Debido al transcurso del tiempo, los bienes pueden cambiar tanto en su naturaleza (por ejemplo madurando o echándose a perder) como en su escasez. La necesidad de un bien también puede fluctuar, así como el número de compradores y vendedores, y la misma variación puede darse en la estimación humana:

> Como enseña la experiencia, si preguntamos a alguien a cuánto asciende el precio de una cosa, unos dirán 10, otros 12, pero otros se opondrán y dirán que el precio no es 10 o 12, sino 8 o 9[38].

Ninguno de estos factores puede ser deducido o establecido tomando como muestra lo que sucede con un vendedor o comprador en particular. Lo que cuenta no es la estima o la *complacibilitas* individual, sino la común. Por esta razón, estos teólogos declararon que, en tiempos de pestes y plagas, era legítimo cobrar un precio alto (*quantumcunque precium exigere*) por el pan en épocas de hambre universal o precios elevados por las medicinas en tiempos de plaga[39].

A la luz de estos razonamientos, Medina criticó la regla de Duns Scoto recomendando que los precios siempre sean superiores a los costos[40]. Estableciendo que la estimación común no necesita considerar los costos incurridos por el vendedor, notó que estar expuesto a las pérdidas y ganancias es uno de los riesgos de todo comerciante (es parte de la naturaleza de los negocios justos). En otras palabras, Medina especificó que aquellos que quieren dedicarse a los negocios deben comprender que pueden llegar a perder dinero[41].

Esto no quiere decir que el comerciante tenga prohibido usar la regla de fijar los precios sobre los costos para establecer sus precios de venta. Medina declaró que esto es tanto lícito como justo siempre y cuando esos bienes sean valuados en utilidad y estimados por la comunidad a un precio igual o superior al que pretende venderlos. Esta estimación común establece el justo precio y como esta estimación es variable no podemos determinar un precio justo único.

La escolástica hispana reconoció la importancia del precio de estimación común para determinar las ganancias. Entendieron claramente, también, los considerables esfuerzos que tienen que realizar los hombres de negocios para producir, transportar, intercambiar o almacenar bienes. Ya Cayetano había dicho que los mercaderes «no tienen por qué servir gratuitamente para nuestro confort»[42].

Partiendo de la premisa de que «el rey no tiene la potestad para hacer cosas injustas y carentes de lógica», Molina criticó la fijación arbitraria de

precios. El gobernante que en épocas de gran escasez de trigo quisiera valuar este cereal con el mismo precio que en épocas de abundancia estaría fijando un precio irracional e injusto:

> Y no se diga que su actuación es correcta porque es conveniente al bien común que el trigo se venda en tiempo de escasez al mismo precio que en tiempos de abundancia; que actuando así, los pobres no se verán gravados y podrán comprar el trigo cómodamente, porque, insisto, ésa no es razón[43].

Molina brinda cuatro poderosos argumentos en contra de la fijación de precios. Primeramente, cuando «la misma naturaleza del problema [las condiciones de oferta y demanda]» y la justicia y equidad exigen que el precio suba «no debe preocupar si, accidentalmente, los pobres sufren alguna dificultad por ello en la compra del trigo; a éstos debe ayudárseles con la limosna más que con la venta [la fijación de precios injustos]»[44]. Este brillante teólogo jesuita no se olvida de los pobres ni del deber de la limosna, pero como buen moralista comprende que es una injusticia violar los derechos del vendedor para favorecer a terceros. Como segundo argumento señala que estos precios artificialmente bajos no ayudarán a los más necesitados:

> Especialmente cuando sabemos que en tiempos de escasez y hambre los pobres raramente compran el trigo al precio tasado y que, por el contrario, sólo lo compran a ese precio los poderosos y ministros públicos a quienes los dueños del trigo no pueden resistir en su pretensión[45].

En tercer lugar, Molina añade que, si por razones de equidad y en aras del bien común, debemos ayudar a algunas personas, la justicia requiere que «todos, según sus posibilidades y estado, se graven proporcionalmente y contribuyan en la medida en que la equidad lo pide», sería injusto que el peso de socorrer a los pobres recayera solamente en los productores de alimentos. Su último argumento, razonando con categoría de gran economista, señala que ningún criterio de equidad puede aprobar que el gobierna fije un precio legal por debajo del costo de producción. Los agricultores sufrirían una nueva injusticia si, al mismo tiempo que se

controlan sus precios de venta, se permitiese que los demás precios suban «en momentos en que disminuye su oferta y aumenta su demanda». Si se tasa el calzado y no el precio del cuero, o el pan y no la harina, y por este motivo el productor no puede recuperar sus costos, las leyes son injustas y no obligan en conciencia. «Y lo mismo debe decirse de las otras cosas que, en su fabricación, dependen de otros bienes que no se tasan»[46].

Todo el análisis de Molina está basado en la existencia de un precio natural definido por él en forma muy similar a la de los economistas clásicos del siglo XIX. Este jurista defiende precios que están de acuerdo en la naturaleza del problema y esto significa, según él, que se deben tomar en cuenta la oferta y la demanda, y todos los otros factores que influyen en estas fuerzas. Existe un precio natural que ningún gobernante puede modificar justamente. Si las autoridades insisten, «en tiempos de escasez los hombres no estarían obligados a seguir vendiendo su trigo al precio tasado en condiciones de abundancia», ya que deberían suponer que no era la voluntad de las autoridades el cometer esta injusticia. Pero si ésa fuera la voluntad del gobernante, «la ley ya no sería razonable y justa y, por tanto, no obligaría en el fuero de la conciencia»[47].

Martín de Azpilcueta declaró que de acuerdo con la doctrina común de los doctores, un precio oficial injusto «no obliga». Tal precio puede ser la causa de muchos pecados y uno no ofende a Dios si vende sus bienes a un precio que «delante de Dios fuese justo, aunque excediese la tasa, tanto cuanto la justicia natural permite»[48].

Juan de Mariana también criticó la fijación de precios. Basando sus argumentos en la experiencia presente y pasada, remarcó que estos controles suelen ser dañinos e inapropiados[49].

Villalobos también dio razones lógicas en contra de la fijación de precios:

> A mí me parece que fuera mejor que no hubiera tassa de trigo, como no la ay en otras muchas partes, y se hallan bien con ello, y dize Rebello, que en Lisboa perecerían de hambre si huviera tassa. La razón de lo que digo es, porque vemos, que [en] los años baratos no es menester tassa, ni en los medianos: porque no llega el valor del trigo a ella, y se baxa, o levanta el precio conforme es la abundancia que del ay: y en los años caros, no obstante la tassa, se sube el precio

> por fas, o por nefas, que no hallarán un grano de trigo a la tassa en ninguna manera, y si lo ay es con mil trampas y engaños. Y también porque parece cosa lastimosa, que saliendo a los labradores, comunmente en años rigurosos el trigo mucho más caro, y siendo la estimación común a mayor precio, lo ayan de vender a la tassa[50].

Entre los factores que influyen en el alza del precio del trigo, este franciscano mencionó los monopolios, la exportación, y la especulación. La importación de trigo puede llegar a ser «muy importante al bien común»[51].

Para varios de estos moralistas, las leyes que fijan precios carecían de un valor absoluto y los precios injustos no obligaban en conciencia.

> Así lo tienen Juan de Mariana, Navarro, Rebelo, Molina, y dize Ledesma, que siguen esta opinión los padres de la Compañía de Jesús. El fundamento desta opinión es, porque para que el precio sea justo, ha de ser razonable, lo qual no sería si fuese notablemente menor que la cosa vale según la común estimación, lo qual no acontece aquí: porque de otra manera no se guardaría igualdad en el precio, y los señores del trigo padecerían gran agravio[52].

Villalobos cita luego textualmente los argumentos de Molina[53] en contra de los precios oficiales injustos, y advierte que esta proposición no se puede condenar, pero que éste es un tema opinable «y en opiniones probables qualquiera puede seguir la que quisiere, mayormente si tiene mayores fundamentos, que entonces será más probable»[54].

Precios y equidad

Una de las reglas principales utilizadas por los escolásticos para determinar la justicia de una transacción era la de verificar si la misma se realizó voluntariamente. Utilizaban frecuentemente la frase de Aristóteles de que «al que quiere no se le hace injusticia»[55], y la teoría de los precios estaba basada en ese principio[56]. Vitoria clarificó que la justicia y la legalidad en los cambios…

> […] fundase en un principio universal y muy cierto, y es que no soy obligado a hacer ningún beneficio ni placer a mi primo [prójimo], de balde y sin primo [por premio], aunque a mí no me cuesta nada ni me sea trabajo. Que si me ruega que baile, le digo que no quiero, si no me dais un ducado: y lo mismo puedo decir de cualquiera otra cosa que me pida[57].

Vitoria aceptaba dos excepciones a la regla: los beneficios espirituales[58] y los préstamos. Cada uno es árbitro y moderador de su propiedad[59]. Villalobos señalaba y añadía que «es contra razón y justicia querer que otro compre, o alquile por el precio que él no quiere, pues es libre, como dize Rebello»[60]. Según Albornoz, para que una transacción sea equitativa es necesario que no exista coerción…

> […] porque como quiera que a uno le hagan vender su cosa por fuerza, aunque le den en precio diez tanto de lo que vale, no le dan el valor de ella, pues él estimará más su cosa que el precio que le dan, y assi no es igual el precio a la cosa (que como hemos visto es el punto en que consiste la justicia del precio). Lo mismo en la compra, si hazen a uno que compre por fuerza lo que no quiere, aunque se lo den diez tanto menos de lo que vale[61].

Los escolásticos calificaban una venta como involuntaria cuando la misma ocurría en un contexto de violencia, fraude o ignorancia[62]. García especificó que la violencia podía ser implícita o explícita. Un juez ejerce violencia explícita cuando para hacer justicia sentencia que un acusado debe perder parte de su propiedad para restituir los daños. Añadía García que para que el gobierno pueda forzar justamente una compraventa no sólo se requiere que ésta sea útil al bien común, sino que también sea necesaria, pues en caso contrario «no sería cosa lícita hazer tal violencia». Esta violencia expresa se toma injusta cuando es practicada en forma privada al margen del poder judicial. La violencia implícita, o tácita, podía ocurrir tanto por prácticas monopolísticas o por acaparamiento[63].

García delineó su teoría de la siguiente manera:

1. VIOLENCIA
    a. Expresa
        - Justamente
        - Injustamente
    b. Tácita
        - Monopolio
        - Acaparamiento

2. ENGAÑO

a. En sustancia
b. En cantidad
c. En calidad

3. IGNORANCIA
a. En sustancia
b. En cantidad
c. En calidad[64]

Acerca del monopolio, García comenta que Palacio, en su comentario a la *Summa* de Cayetano, condena como «pecado mortal pedir al Rey privilegio para que uno o dos solos puedan vender lienzo o paño, o cosas otras semejantes»[65]. En referencia al acaparamiento, García condena ciertos excesos, pero, apoyándose en el Génesis, 41, reconoce que comprar y acaparar para vender en los tiempos de necesidad «no es dañoso, sino útil para el bien común»[66].

Un precio justo es el que surge del «natural y común curso de los tratos y negocios humanos llanamente hechos, quitada toda violencia y engaño». Estos engaños o fraudes podían ocurrir tanto en la sustancia (por ejemplo vender gato por liebre), cantidad (peso o medidas falsas), o calidad (vender un caballo enfermo por sano) de un bien. Cualquiera de ellos transforma un intercambio en involuntario.

La ignorancia (acerca de la sustancia, cantidad y calidad) también pueden hacer que un intercambio sea involuntario. Según García, el contrato…

> […] redunda igualmente en utilidad del que vende, y del que compra, pues aquél tiene del dinero de éste necesidad, y éste la tiene de la mercadería del otro, y por eso se da la una destas dos cosas en recompensa de la otra[67].

Estos doctores medievales declararon que la coerción, la violencia y el brindar información falsa o inadecuada violan la equidad de una transacción y por lo tanto son contrarias a la justicia. Cuando ambos participantes reciben utilidad podemos decir que un intercambio es equitativo, son

muchos los historiadores que consideran que la «reciprocidad en los cambios» es la esencia de la teoría escolástica de los precios. En el pensamiento aristotélico, esta reciprocidad ocurría cuando, luego de un intercambio, ambos sujetos terminan con la misma riqueza que antes de la transacción. En palabras de Santo Tomás:

> […] la compraventa parece haber sido instituida en interés común de ambas partes, puesto que cada uno de los contratantes ha menester de la cosa de otro, lo que claramente expone Aristóteles. Mas lo que se ha establecido para utilidad común no debe ser más gravoso para uno que para otro otorgante, por lo cual debe constituirse entre ellos un contrato basado en la igualdad de la cosa[68].

Es mi parecer que la reciprocidad en los cambios puede ser entendida de mejor manera desde el punto de vista contable. Cuando cambiamos dinero (un activo) por bienes (otro activo), en primera instancia lo único que aparece en nuestro balance es un cambio en la composición de los activos. El activo total no se altera y la situación es similar a la que existía antes de la transacción. Albornoz parecía compartir un análisis similar al decir que en un intercambio justo «tanto entra con el precio en poder del vendedor, quanto por el precio que salió de su caudal, y tanto entra por la cosa vendida en poder del comprador, cuanto por el precio salió de su caudal»[69].

La donación

Los extensos análisis acerca de la donación nos ayudan a entender varios aspectos del análisis económico escolástico. Toda persona con dominio perfecto de un bien puede a su vez donarlo libremente a otra[70]. Como el dueño de un bien es también propietario de su uso, la donación puede ser del bien o del uso[71]. Los regalos (limosnas o donaciones) son acciones esenciales para una ética cristiana. San Bernardino definió la donación como el acto de liberalidad, de dar sin esperar recompensa[72]. En este contexto, el «problema» del justo precio desaparece. No se necesita tomar en consideración ni la utilidad del bien, ni la equidad.

Los escolásticos estipularon que todo comprador que deliberada y conscientemente pagara un precio marcadamente superior al precio de mercado está añadiendo una donación a la transacción. Cuando esto se hace libremente, esta *donationis admixtae* es perfectamente legítima. Juan de Medina determinó que cuando un comprador paga un precio excesivo, y su intención es la de donar esa suma, no podemos catalogar este intercambio como una venta pura[73]. Las siguientes tres condiciones, según este autor, deberían estar presentes para que podamos asumir la existencia de una donación:

1. El comprador debe ser una persona sagaz con conocimientos del precio de mercado del bien en cuestión.
2. No debe existir presunción de que el vendedor no ha sido totalmente veraz al estipular su precio.
3. El comprador no debe tener una grave necesidad del bien[74].

En estos casos, la existencia de precios superiores a los de mercado no viola la regla del precio justo.

Los precios y la ignorancia

Pese a que los escolásticos argumentaron que la ignorancia podía tomar un intercambio en involuntario, paralelamente razonaron que era lícito lucrarse con los conocimientos propios y la ignorancia ajena. Desde el punto de vista del comerciante, no constituye fraude el vender un bien fallado si éste no sabía de esta imperfección. El comprador, sin embargo, podía argumentar que no era su intención comprar el bien en esas condiciones. Para probar que es legítimo obtener ganancias por tener un mejor conocimiento del mercado, los escolásticos por lo general repetían el ejemplo utilizado por Santo Tomás acerca de un mercader que, sabiendo que en el futuro existiría un incremento en la oferta del bien que él tiene para la venta, se apresura a vender todo su *stock* antes de que esta mayor

oferta llegue al mercado. También citaban los escritos bíblicos, en especial el Génesis, 41, la historia de

José, que asesoró al Faraón para que acumulara trigo y así evitar que la futura escasez perjudicara al reino. El faraón se benefició comprando barato y vendiendo más tarde a precios más caros[75].

Estos autores reconocían que el conocimiento y la sabiduría no pueden ser castigados. El conocimiento o la ignorancia de una persona no modifican «el precio justo». Sólo la abundancia o la escasez en el mercado afectan a los precios. Un individuo puede adquirir conocimientos especiales de futuros embarques, ofertas, nueva legislación, o de variaciones en el valor de la moneda. El vendedor poseedor de estos conocimientos tiene el derecho de lucrarse con ellos incluso cuando la mayoría del público no se percata de la importancia de estos fenómenos. Lessio señaló que si la justicia no permite que los vendedores con conocimientos de futuras bajas en los precios vendan al precio corriente…

> […] siguiendo el mismo razonamiento, no se debería permitir que los compradores adquieran el producto al precio corriente si es que saben que el precio aumentará en el futuro, y esto es también falso[76].

La teoría del monopolio

Al analizar el tema del justo precio, la mayoría de los doctores abordaron el tema de las actividades monopolísticas. Varios de ellos, por ejemplo Miguel Salón y Luis de Molina[77], partían de la definición etimológica. Monopolio es una palabra compuesta por: *monos* (significa *uno* en latín) y *polium* (proviene de *pola* que significa venta en griego). Molina declaró que, en un sentido estricto, existe monopolio cuando una o más personas obtienen el privilegio exclusivo de vender un cierto bien[78]. Aunque en esta definición se señala implícitamente que los monopolios son causados por los privilegios, y que estos sólo pueden ser otorgados por las autoridades, los escolásticos también describieron un número adicional de actividades monopolísticas. Lessio distinguía cuatro tipos de monopolio: aquellos fruto

de conspiraciones, los establecidos por el príncipe, aquellos que resultaban de los intentos de arrinconar el mercado[79] y los causados por las restricciones a la importación[80]. Los trabajadores, así como los negociantes, también podían conspirar para establecer monopolios. Los doctores criticaban a ambos. Condenaron explícitamente a los artesanos que pactaban que el trabajo comenzado por uno no podía ser terminado por otro, o los acuerdos entre ellos para no trabajar a menos que se les pagase una remuneración predeterminada[81].

Los escolásticos señalaban que los monopolios establecidos por la autoridad competente sólo podían justificarse si beneficiaban a la república. Daban como ejemplo las leyes de patentes y derechos de autor a las que justificaban por el beneficio que impresores y escritores brindaban a la república. Lessio especificó que, mediando buenas razones, el príncipe podía otorgar privilegios[82]. En estos casos, el juicio de los prudentes, basado en un análisis exhaustivo de las circunstancias, debería ayudar a identificar el precio justo[83]. Molina también justificó algunos monopolios establecidos con el permiso del príncipe, diciendo que de la misma manera que el rey podría exigir a los súbditos que contribuyeran a la necesidad pública con su ayuda, también puede someterles al gravamen del monopolio, con tal de que éste sea moderado y les cause menor molestia y perjuicio[84].

En el campo de la ética económica, Molina aseveró que en aquellos casos en que los monopolios establecidos son perjudiciales a los súbditos, pecan mortalmente tanto la autoridad como los comerciantes que piden los monopolios. Tales privilegios obligan «a los ciudadanos a comprar las mercancías de manos de dichas personas a un precio más caro», impidiéndoles comprar del proveedor más barato. Tales prácticas también violan los derechos de otros oferentes potenciales[85]. Por tal motivo, tanto la autoridad como los monopolistas están «obligados a restituir a los súbditos por los daños que de ello se siguieren contra la voluntad de los mismos súbditos»[86]. Ledesma notaba que abundaban los monopolios perjudiciales[87], y Lessio añadía que monopolios que no contribuyen al bien común y aquellos que son fruto de privilegios perversos coartan la

libertad, dañan al ciudadano, y no benefician a la república[88]. Mariana también condenó a los príncipes que establecían monopolios sin la aprobación del pueblo. El príncipe, según él, no tiene legítima autoridad para quitarle a sus súbditos parte de su propiedad[89].

Los escolásticos condenaban a aquellos que intentaban monopolizar una mercadería arrinconando el mercado. Aragón, sin embargo, aclaró que no era condenable la acción de un comprador que asumía el riesgo de adquirir toda la oferta de un bien, sin tener como objetivo el aumento de precios o la monopolización del mercado. Antonio de Escobar era de la misma opinión[90].

Los análisis escolásticos tardíos de las restricciones a las importaciones son muy similares a los realizados hoy en día por autores partidarios del libre mercado. Reconocían que los monopolistas que buscaban restringir la oferta de bienes importados producían un doble perjuicio, deterioraban la posición de otros comerciantes, al no dejarles importar bienes necesarios, y dañaban a la comunidad debido al incremento en los precios que producirían las restricciones. Antonio de Escobar fue explícito en su condena a aquellos que restringían las importaciones con el objeto de reducir la oferta[91]. Azpilcueta, Salón, Aragón y Bonacina también llegaron a conclusiones similares.

Los escolásticos, a lo largo de sus análisis, raramente condenaron *per se* a los monopolios. La existencia de un sólo vendedor, aunque suficiente para la definición etimológica, no era suficiente para probar la injusticia del príncipe o del comerciante[92]. Como bien señalaba Aragón, un monopolio no es injusto si compra y vende a precios justos. Criticaba, eso sí, a los comerciantes que obtenían su posición monopólica mediante las restricciones a la importación, y añadía que los mismos estaban equivocados al anteponer su utilidad privada a la pública[93].

Capítulo 8

Justicia distributiva en la escolástica tardía

En el análisis de la justicia distributiva, por parte de los autores escolásticos se nota claramente la influencia de Aristóteles (384-322 a. C.) y de Santo Tomás. Señalaba Aristóteles que la justicia distributiva «tiene lugar en las distribuciones de honores o de riquezas o de otras cosas que puedan repartirse entre los miembros de la república»[1]; ahora bien, en la concepción aristotélica, lo justo en las distribuciones se logra cuando las mismas se realizan atendiendo el mérito. Asignar grados de mérito no es tarea fácil, ya que «no todos entienden que el mérito sea el mismo. Los partidarios de la democracia entienden la libertad; los de la oligarquía, unos la riqueza, otros el linaje; los de la aristocracia, la virtud»[2].

La distribución debe ser proporcional en relación con el mérito. Este tipo de justicia se refiere a las cosas comunes «y es siempre conforme a la proporción antes dicha. Si se hace la distribución de las riquezas comunes, se hará según la razón que guarden entre sí las aportaciones particulares»[3]. Los bienes privados no son objeto de esta justicia.

En la *Secunda secundae*, Santo Tomás sintetizaba el pensamiento aristotélico de este modo:

> Aristóteles establece dos partes o clases de justicia y dice que una dirige las distribuciones y la otra las conmutaciones. Como ya se ha dicho, la justicia particular se ordena a una persona privada, que, respecto de la comunidad, es como parte del todo. Ahora bien, toda parte puede ser considerada en un doble aspecto: uno, en la relación de parte a parte, al que corresponde en la vida social el orden de una persona privada a otra, y este orden es dirigido por la justicia conmutativa, consistente en los cambios que mutuamente se realizan entre dos personas. Otro es el del todo respecto de las partes, y a esta relación se asemeja el orden existente entre la comunidad y cada una de las personas individuales, este orden es dirigido por la justicia distributiva que reparte proporcionalmente los bienes comunes[4].

Este concepto de justicia distributiva es conforme al principio general de dar a cada uno lo suyo. Santo Tomás explica que «como la parte y el todo son en cierto modo una misma cosa, así lo que es el todo es en cierta manera de la parte y, por esto mismo, cuando se distribuye algo de los bienes comunes entre los individuos, recibe cada cual en cierto modo lo que es suyo»[5].

A estas alturas podemos ya remarcar la primera conclusión: la justicia distributiva trata del reparto de los bienes comunes. De aquí surge la cuestión de quién es el responsable de que exista justicia distributiva. Santo Tomás señala que «el acto de la distribución que se hace de los bienes comunes pertenece solamente al que tiene a su cargo estos bienes comunes», es decir, gobernantes, burócratas, o todo aquel que es responsable del cuidado o provisión de algún bien común. La justicia distributiva solamente reside en el resto de los individuos de una manera pasiva: «La justicia distributiva reside también en los súbditos a quienes se distribuyen aquéllos, en cuanto están contentos con la justa distribución de los bienes comunes, no de una ciudad, sino de una sola familia, cuya distribución puede ser hecha por la autoridad de una persona privada»[6].

En este capítulo analizaré sólo los bienes comunes públicos, dejando de lado las enseñanzas escolásticas acerca de la distribución de los bienes comunes familiares realizados por el padre de familia. No parece ser de mucha importancia, como tema de política económica, el modo en que se distribuyan los bienes dentro de una familia; mucho importa, en cambio, cómo es el proceso de producción y distribución de los bienes comunes.

¿Cómo se hace esta distribución de los bienes comunes entre los ciudadanos? Aquí, Santo Tomás sigue con alineamientos aristotélicos. Estos bienes se deben distribuir proporcionalmente.

> Como ya se ha dicho, en la justicia distributiva se da algo a una persona privada, en cuanto lo de la totalidad es debido a la parte, y esto será tanto mayor cuanto la parte tenga mayor relieve en el todo. Por esto, en la justicia distributiva se da a una persona tanto o más de los bienes comunes cuanto más preeminencia tiene en la comunidad. Esta preeminencia se determina en la comunidad aristocrática por la virtud: en la oligárquica, por las riquezas; en la democrática, por la libertad; y en otros, de otra manera. De ahí que en la justicia distributiva no se determine el medio según la igualdad de cosa a cosa, sino según la proporción de las cosas a las personas, de tal suerte que en el grado que una persona exceda a otra, la cosa que no se dé exceda a la que se dé a la otra persona[7].

Mientras que la justicia distributiva regula las distinciones, «la conmutativa dirige los cambios que pueden darse entre dos personas»[8].



San Antonino de Florencia (1389-1459) tuvo una gran influencia en la escolástica hispana gracias a Francisco de Vitoria, que fue uno de sus principales traductores.

Los autores escolásticos que siguieron a Santo Tomás fueron continuadores de la línea aristotélico-tomista. Temas como las ganancias, los salarios y los intereses eran abordados como tópicos de justicia conmutativa. Los escolásticos llegaban a la conclusión de que no era función del gobierno determinar salarios, ganancias e intereses. Para analizar los mismos utilizaban un procedimiento igual al que empleaban para estudiar los precios de los bienes, determinando que los mismos debían de establecerse siguiendo a la estimación común que se realiza en el mercado[9].

Resulta llamativo que De Roover haya señalado que la justicia social era la principal preocupación de los autores escolásticos[10]. En realidad, nunca utilizaron el término. De Roover fue, sin duda, uno de los grandes especialistas de economía escolástica. Considero, sin embargo, que comete un desliz al señalar que la justicia distributiva «regulaba la distribución de riquezas e ingresos»[11]. En ningún tratado de autores escolásticos tardíos me fue posible encontrar el tratamiento de salarios, ganancias e intereses (*stipendium, lucrum, usuris*) como temas de justicia distributiva. Siempre eran analizados como cuestiones de justicia conmutativa.

San Antonino de Florencia destacaba que por la justicia distributiva «quienes gobiernan son dirigidos debidamente en la distribución de los bienes comunes, de acuerdo con la calidad de los súbditos»[12]. Acerca de la importancia de este tipo de justicia continúa diciendo:

> En la multitud, donde hay mucha diversidad de condiciones y méritos, a no ser que sean distribuidos entre todos proporcionalmente por el que gobierna los honores, dignidades y oficios, además de los trabajos y gastos, se origina una notable disonancia entre los que habitan juntos, y en consecuencia todo el orden político se desliza poco a poco a la corrupción […]. El príncipe de los ladrones, si no repartiera el botín equitativa y proporcionalmente a la astucia y el esfuerzo de los ladrones, sería muerto por sus compañeros o, por lo menos, depuesto de su potestad[13].

Francisco de Vitoria opinaba en forma similar:

> Si la justicia establece una igualdad entre dos hombres privados que compran y venden, se llama justicia conmutativa; pero si la establece entre la república o la comunidad y el hombre privado, recibe el nombre de distributiva. Además, nota que la justicia distributiva reside en el príncipe en su actuación y debe existir en los súbditos de tal modo que sufran ecuánimemente la distribución[14].

Domingo de Soto, como Vitoria, en su comentario a la obra de Santo Tomás, remarcó que la responsabilidad por la distribución «reside en el jefe del Estado, a quien le corresponde repartir los bienes públicos»[15]. Comentando la *Etica* de Aristóteles, considera apropiado que «se llame justicia distributiva a aquella justicia particular con que el hombre se muestra justo en el reparto de los bienes comunes»[16]. Más adelante, señala que este tipo de justicia es la que «media entre el todo y las partes, o sea, la

que reparte justamente los bienes comunes entre los ciudadanos»[17]. Debido a este tipo de justicia, uno recibe los bienes «no por ser propiedad suya, sino por ser propiedad del todo de que el hombre forma parte. Porque lo que es del todo pertenece también en cierto modo a cada una de las partes»[18].

Esta distribución no está exenta de dificultades.

> Mas cuando el jefe de un Estado, o los dispensadores de los bienes comunes tienen estos bienes en su poder, con muchísima dificultad se les puede convencer a que los distribuyan, si tienen ocasión de apropiárselos para sí. Y una larga experiencia nos dice que así sucede, tanto por parte de los gobernantes como por parte de los que se hallan al frente de ellos. Y se confirma esta razón con la autoridad de Aristóteles, quien en el 2 de los *Políticos* dice que los hombres se sienten más impresionados por los bienes propios que por los comunes[19].

Domingo de Soto termina haciendo una advertencia:

> Finalmente, han de tener aquí en cuenta los jefes de Estado que como la justicia distributiva es una virtud que actúa entre dos extremos, está por uno y otra limitada. Y así ni permite que los bienes se repartan en tanta abundancia que deje exhausto el erario público, que es sumamente necesario que esté abastecido, ni permite que se muestren tan austeros en la distribución de los bienes, que no hagan con ellos favor alguno a los ciudadanos que, muchísimas veces, tienen de ellos necesidad. Y sobre todo han de evitar siempre que los tributos y censos que se imponen al pueblo con destino a las necesidades públicas no se empleen en usos extraños; porque de aquí nacen grandes peligros para la sociedad, y el pueblo, que no carece de privaciones, se siente gravemente oprimido; ya que esto suele ser la causa de que los tributos se aumenten de día en día. Pero esto se tratará más por extenso al fin de la cuestión siguiente.

Martín de Azpilcueta señaló que los gobernantes, cuando cobran impuestos injustamente, violan la justicia distributiva. Asimismo, remarcó que el gobernante debe restituir si…

> […] hizo repartimiento de alguna quantidad de dinero impuesta al pueblo (para que por casa, y según la hacienda de cada cual se pagase) & impuso más o menos a unos de lo que era razón en perjuicio de otros. M. según S. Antonino, y todos, aunque no lo haga por odio ni mala intención, si la ignorancia del derecho, y hecho probable no lo escuso, porque violó la justicia distributiva, y debe restituir el agraviado, en lo que lo agravió según todos. Y lo mesmo es, del que reparte las cosas comunes y dio más o menos a alguno de lo que cabía, según Caietano[20], porque estos quitan lo debido a lo suyo al agraviado[21].

Estas doctrinas sobre justicia distributiva siguieron enseñándose por largo tiempo. Pedro de Ledesma († 1616), catedrático de vísperas en Salamanca entre los años 1608 y 1616, y también profesor en Segovia y Ávila, sintetizó en su *Suma de moral* gran parte de estas enseñanzas.

Para empezar, «la justicia distributiva ha de ordenar el todo a las partes […] ordena el bien común, en orden a los particulares»[22]. La justicia conmutativa es más perfecta que la justicia distributiva:

> […] lo que se da por la justicia conmutativa es devido absolutamente al ciudadano, y es cosa suya, a la quel ya tiene derecho adquirido. Lo que se da y distribuye por la distributiva, no es desta manera devido, ni es de el particular, ciudadano, si tiene derecho adquirido, sino devese hazer suyo conforme a sus méritos, y conforme a su calidad[23].

Una de las típicas actitudes que violan la justicia distributiva es la acepción de personas. Es una injusticia que se comete en la distribución de los bienes comunes, cuando uno se prefiere a otro: no por los méritos que tiene en orden a aquella cosa, sino por otra causa no debida. Por ejemplo, darle parte de los bienes comunes a un amigo o pariente. «Este vicio no se puede cometer si no es respecto de aquellos, a los quales los bienes son communes. Si se distribuyen los bienes communes de una República, la acceptación de personas se ha de cometer respecto de los ciudadanos, que son partes de la República»[24]. El juicio varía cuando no se trata de bienes comunes, «si alguno de su propia liberalidad distribuyesse de sus propios bienes en los ciudadanos o hiziese un combite, y de la tal distribución exceptasse a su enemigo: este tal aunque peque contra la charidad, no es acceptador de personas. Porque no distribuye bienes communes»[25].

La aceptación de personas no sólo es condenada por desventajosa para la sociedad, sino éticamente: «La acceptación de personas es la destrucción de la República, y causa grandísimo detrimento en ella, y en los ciudadanos. Luego de su naturaleza es pecado mortal pernicioso a la República»[26].

Dentro de este campo, uno de los puntos más importantes para la política económica es el que se refiere a la justicia en la imposición de tributos. Los tributos y cargas públicas «se han de poner según la forma de justicia distributiva»[27].

Pedro de Ledesma reduce a tres los tipos de impuestos que se solían cobrar en ese entonces:

a. Censo: pensión que se paga al príncipe en reconocimiento de sujeción; «significa soberbia y gran tiranía».
b. Pecho: «se paga al príncipe, para su sustentación y para que guarde la paz de la República, y páganle de alguna tierra, o viña».
c. Portazgo: grava el comercio; incluía los impuestos conocidos como alcabala y los tributos de aduana.

Para no violar la justicia distributiva, estos impuestos debían cumplir cinco condiciones:

1. Que el que imponga el tributo sea una autoridad legítima. Estas podían ser:
   —El Papa.
   —El concilio.
   —El emperador.
   —El rey (incluyendo las autoridades de las repúblicas).
   —Señores que no reconocen superior en lo temporal.
2. Que la causa final del tributo sea justa y que redunde en bien y utilidad de la república, por ejemplo, la conservación de los bienes de la república y el sustento de los príncipes («que no han de pretender enriquecerse, o hazer otros gastos impertinentes»).
3. «Los tributos han de ser proporcionados con la causa final porque se ponen». El uso de los tributos debe ser justo: debe gastarse en aquellas cosas por las cuales se pone (reedificar un muro, hacer un puente).
4. La materia sobre la cual se impone el tributo debe ser justa y decente, «no se deben poner sobre aquellas cosas que se traen para sus propios usos»[28].
5. Que se guarde la justa forma en el poder de los tributos.
   a. Los tributos han de tener proporción con las haciendas de los particulares «cuando se pone algún gran tributo han de tener

atención a la necesidad y pobreza de los vassallos. Porque esto importa para el bien del Reyno, y consiguientemente para el bien del mismo Rey. Porque si se acaban, y pierden los vassallos, es necessario se acabe y destruya el Reyno: y el mismo Rey».

b. Se deben «poner según la forma de justicia distributiva» (proporcionales al mérito).

Pedro de Ledesma realiza otras consideraciones particulares, como condenar la sisa (impuesto al vino y carnes): «los pobres tienen más necesidad de comprar estas cosas, que no los ricos. Porque los ricos tienenla de suyo, y los pobres no: luego el tal tributo no es justo»[29]. Este tipo de impuesto se podría cobrar solamente en casos de:

a. Gran necesidad.
b. Por breve tiempo.
c. Con la condición de que su tasa sea muy pequeña.

Según Ledesma, «en orden al mismo bien público el Rey tendrá authoridad de libertar de tal tributo, o de los tales tributos algunas personas»[30]. Esto sólo se justificaba existiendo una causa «justa y razonable». El rey o el príncipe tenían autoridad para eximir del pago de impuestos a nobles y caballeros (porque defienden la república del extranjero y del vulgo) y a los eclesiásticos. Independientemente de esta autoridad, el rey y príncipe «por hazer gracia y liberalidad con unos, no puede cargar demasiado los otros»[31]. No sólo condenaba a quienes imponían los tributos injustos, sino también a «los ministros», que cobran los tributos que saben, ciertamente, que el tributo es injusto, pecan mortalmente contra justicia conmutativa, y están obligados a «restitución»[32]. Asimismo, los que votan un tributo injusto «pecan mortalmente contra justicia»[33].

Capítulo 9

Los salarios

El tema de los salarios era abordado por los autores escolásticos como un asunto más de justicia conmutativa. Frecuentemente, se incluía como un capítulo dentro de los libros que analizaban los alquileres y arrendamientos (*locatione*). Todo lo que era venta de un factor de producción se analizaba en el mismo capítulo y, por tal motivo, era muy coherente tratar allí el tema del salario. Luis de Molina[1], natural de Cuenca y con estudios en Salamanca, Alcalá y Coimbra, ciudad esta última donde ejerció la docencia, decía que «uno puede arrendar no sólo lo suyo, o lo que se le ha entregado para arrendar, sino también a sí mismo para servir a otro, para enseñar, para patrocinar a los que han de ser juzgados y para ejercer otros varios ministerios o funciones»[2]. Esta tradición de tratar los salarios como un tema de justicia conmutativa puede remontarse, al menos, hasta Santo Tomás de Aquino cuando señalaba que los salarios eran la remuneración natural del trabajo como si fuera el precio del mismo (*quasi quoddam pretium ipsius*)[3]. San Bernardino de Siena trató los salarios de la misma forma que a los demás bienes. San Antonino adoptó una actitud similar, ofreciendo un análisis detallado de los problemas específicos que surgían en distintas ocupaciones. El *quasi* desaparece del análisis y por ello De Roover señaló correctamente que la posición de estos dos santos italianos era más liberal que la de Santo Tomás de Aquino[4]. Villalobos

trató el tema de los salarios en su capítulo sobre alquileres. Pensaba que en materia de salarios tenemos que juzgar de la misma manera que juzgamos el precio de los demás bienes[5].

De acuerdo con los doctores, la oferta, la demanda y los costos no son los únicos factores determinantes de los precios. Sylvestre notaba en su *Summa* que la estimación de un bien refleja la apreciación del mismo. Si es un bien productivo (*rei fructuosa*) el precio debería depender del ingreso (*reditus*) que puede producir[6]. Implícitamente, Sylvestre presentó en forma rudimentaria la teoría de la imputación[7].

El salario justo

En el tema laboral, el problema de la justicia en los salarios fue el problema que más ocupó a los escolásticos. Abordaron este tema comenzando por explicar la forma en que precios y salarios se determinan en el mercado.

San Antonino demostró gran conocimiento del mercado de trabajo en la industria textil y fue muy claro en su análisis, demostrando que el salario justo es aquél establecido por la estimación común en ausencia de fraude[8]. Luis Sarabia de la Calle continuó esta tradición, determinando que los salarios deben analizarse utilizando la misma lógica utilizada para analizar los precios[9].

Luis de Molina, en la misma línea que San Bernardino y San Antonino, remarca que el salario se determina al igual que los demás precios:

> A efectos de expresar mi opinión sobre el salario justo de los sirvientes, es preciso que distinga dos clases de criados. Unos trabajan por un cierto salario convenido por ellos. Si no consta más claro que la luz que el salario pactado, atendidas todas las circunstancias concurrentes, franquea los límites del precio justo ínfimo, y por consiguiente es abiertamente injusto, no ha de ser juzgado injusto y no sólo en el fuero externo, pero ni tampoco en el de la conciencia. Por ello, tal sirviente no puede nada más bien exigir como debido a él o bien, si no se le concede tomar ocultamente de los bienes de su señor en recompensa de sus servicios. Y si toma algo que se presume contra la voluntad del dueño, o con duda de si es contra su voluntad comete hurto y está obligado a restituirlo, sea que este sirviente se sustente a duras penas con este salario y viva míseramente, sin poder sustentar a sus hijos y a su familia; porque el dueño sólo está obligado a

> pagarle el justo salario de sus servicios, atendidas las circunstancias concurrentes, pero no cuanto le sea suficiente para su sustento y mucho menos para el mantenimiento de sus hijos o familia[10].

La prueba de si este salario está o no dentro de los límites de la justicia no la da el nivel de subsistencia, sino el salario más bajo comúnmente pagado por ocupaciones similares. Molina continúa:

> Todo esto es verdad, tanto para el que sirve a cualquier otro por un estipendio convenido con él, como para quien sirve al Rey. Ello es evidente porque cuando no consta la injusticia del contrato hay que atenerse a él y lo convenido por ambas partes se ha de estimar justo y cuando constase a la injusticia del salario porque éste no llegase perceptiblemente a los límites del mínimo justo, entonces, a no ser que fuese inferior a la mitad del precio justo, ciertamente no estaría obligado el dueño a socorrer al sirviente en el fuero externo[11].

Como vemos, aquí está toda la teoría del justo precio, la esencia es la voluntariedad, el libre consentimiento, excluyendo todo tipo de fraude o engaño. La necesidad del trabajador no determina el salario, así como la necesidad del propietario no determina el precio del alquiler o del arrendamiento.

> Existen muchos oficios o ministerios, que declaran muchos (en confesión), han de asumir quienes, por un cierto salario, anual o mensual, se ajustan libremente aunque, sin embargo este salario no sea suficiente para ellos y mucho menos para mantener a toda su familia. Muchos se contratan libremente de este modo porque, aunque el salario no baste para su sustento correspondiente, sin embargo, es útil y alcanza, con otros bienes que tiene el que se ajusta por este salario y con la industria que en otros asuntos a la vez puede ejercer. Cuando descubren que por tal salario se contrataron libremente, no se ha de estimar injusto en relación con el cargo u oficio asumido, aunque se dé alguno (*esto alicui detur*) para quien dicho salario no es suficiente para su sustento, bien porque quiere vivir más desahogadamente y con más familia (*cum maiori familia*)[12].

A aquellos que porque consideran que su salario es injusto tratan de hacer justicia por sus propios medios, Luis de Molina les dice que si libremente aceptaron este oficio por tal salario, consta que el mismo es justo y por ello «están» obligados a restituir lo que de este modo usurpan. La regla que hay que seguir en el tema del salario es la siguiente: si el mismo toma en cuenta «el oficio en que uno trabaja y atendida la muchedumbre o escasez de los que se ofrecen para ejercer tal ocupación, la retribución

convenida ha de ser considerada justa; y, en consequencia, si algo usurpa este criado ocultamente, que no conste, no es contra la voluntad de su dueño, está obligado a restituir»[13].

No estamos eligiendo un autor al azar, pues Molina en este tema presentaba la doctrina tradicional escolástica. Domingo de Soto, otro de los grandes teólogos de la Escuela de Salamanca, decía que «los criados, ya sean de los príncipes, ya de los señores inferiores, por ningún motivo pueden apropiarse a escondidas de nada de sus amos con el pretexto de que no se les paga lo suficiente por sus trabajos y servicios», especialmente cuando ellos libremente consintieron tal salario. «Porque al que consiente no se le hace injuria; y por tanto si no quieres servir por tal salario, márchate» (*et ideo si non vis illo pretio servire, abi*)[14].

El franciscano Villalobos también criticó a aquellos que querían hacer «justicia» por sus propios medios:

> La razón es, porque si el salario llega al ínfimo precio justo, basta, que nos les deven más, y si no llega, y no les consta cierto es, que no lo podrán tomar, y quando dixessen, que no llega al ínfimo precio, parece que no se les puede creer, porque si ellos hallaran otro, que les diera más, no sirvieran a aquel amo, y pues no le hallan son como mercaderías que se ruega con ellas, y por esso valen menos, que los servicios valen menos por falta de amos, como las mercaderías por falta de compradores, y assi no tienen de que se quexar[15].

Según Villalobos es totalmente justificable que los empleadores no quieran adquirir los servicios de trabajadores muy caros y «es contra razón y justicia querer que otro compre, o alquile por el precio que él no quiere, pues es libre»[16].

Lessio también recurrió a la oferta y a la demanda como patrón del salario justo. Ni siquiera los salarios de aquellos que trabajaban para el gobierno debían ser considerados tema de justicia distributiva. Además de repetir los argumentos de otros autores, Lessio aclaró que para determinar el límite del salario mínimo no alcanzaba con estudiar la remuneración monetaria. En muchos trabajos el salario bajo viene recompensado por el honor que los acompaña[17].

En ciertas circunstancias también se podía justificar un salario por debajo del ínfimo. Uno de estos casos ocurría cuando el empleador adquiría los servicios de un trabajador por motivos de misericordia y no por necesidad. Este empleador sólo debería proporcionar un pago más allá del costo de las comidas sólo si el trabajador producía más valor de lo que costaban. El otro caso involucraba a aquellos que querían trabajar para adquirir experiencia y aprender un arte. Es justificable que estos aprendices reciban salarios por debajo del mínimo comúnmente aceptable.

Villalobos adoptó una posición similar y brindó como ejemplo los estudiantes que trabajaban por alojamiento y comida con tal de poder contar también con tiempo para estudiar. También mencionó el caso de aquellos que estaban dispuestos a pagar para trabajar en un sitio en donde podrían aprender artes especiales[18].

Gibalini definió el salario justo como aquel que tiene en cuenta los servicios prestados por el trabajador, la abundancia o escasez de trabajadores en ocupaciones similares, y lo que comúnmente se paga en ese lugar. Repetía luego los argumentos de Molina, incluso aquellos que más difieren del pensar de algunos moralistas de este siglo: fue categórico en su juicio de que para determinar el salario, el empleador no debía tomar en consideración las necesidades del trabajador o la familia[19].

El cardenal Juan de Lugo determinó que el salario del sirviente es justo si al menos es similar al salario más bajo comúnmente pagado por un trabajo similar. Advertía que no era necesario tomar en consideración el salario que los nobles ricos pagaban a sus sirvientes. Al igual que muchos de los otros escolásticos, Lugo manifestó que el salario justo no estaba relacionado con las necesidades de los trabajadores.

Como Covarrubias, Silvestre, Molina y otros doctores, Lugo juzgó que salvo que el contrato estipule lo contrario, el trabajador no tiene ningún derecho a recibir su paga en los casos de ausencia por enfermedad[20]. Otros escolásticos tardíos mencionaron diversos elementos que podían hacer variar los salarios, como el costo de aprender un arte o profesión. San Bernardino remarcó que cuanto más largo sea el periodo de entrenamiento y aprendizaje para un empleo, menor tenderá a ser el número de trabajadores

que podrán ofrecer sus servicios. De ahí que el salario que se les deba pagar sea más elevado[21]. Los escolásticos reconocieron que los costos podían influir en los precios a través de cambios en la oferta. *Cœteris paribus*, un bien será tenido en más alta estima cuanto mayor sea la industria necesaria para producirlo. De ahí que un arquitecto suela ganar más que un simple cavador de pozos. Los escolásticos utilizaron una misma lógica para explicar por qué las medicinas elaboradas por el hombre costaban más que las hierbas medicinales[22].

Prácticas laborales condenadas

Los escolásticos condenaron prácticas injustas tanto del lado del trabajador como del empleador. Un típico ejemplo de práctica fraudulenta por parte de estos últimos es el pago en especie, o mercancía, cuando el contrato estipulaba que el pago debería hacerse en dinero[23]. San Antonino añadió que, llegado el caso, un contratista debería vender sus bienes a pérdida para poder pagar los salarios en la forma estipulada por los contratos vigentes[24]. Los doctores también censuraron la práctica de pagar salarios con moneda devaluada a pesar de que los contratos habían sido realizados previamente a la devaluación. De Roover notó que en los tiempos de San Antonino esta práctica era bastante usual[25].

En el pensamiento escolástico también se denunciaban las prácticas injustas de los trabajadores. Estos moralistas criticaban a los gremios y los monopolios y condenaron el robo menudo de retazos por parte de los trabajadores textiles[26]. Otra práctica censurable era la de aquellos operarios que dañaban o arruinaban adrede las herramientas de trabajo. Declarando que tanto los empleadores como los empleados tenían obligación de cumplir con su contrato, Villalobos decretó que «el que se alquiló a jornal para trabajar algún día, y no trabajo fielmente, de suerte que el trabajo no valió lo que por él le dieron a juyzio de hombres prudentes, aun en el precio riguroso está obligado a restituyr lo que faltó, y aun los daños y ganancia que avía de aver el que le alquiló»[27].

En lo que respecta al acto de recibir salarios como recompensa por acciones inmorales, los escolásticos condenaron la acción inmoral en sí y no la recompensa. Las prostitutas pecaban por violar el sexto mandamiento, pero no por cobrar por sus servicios[28].

No debe creerse que la actitud de varios escolásticos para con aquellos trabajadores que recibían salarios muy magros era fruto de una falta de conciencia social. El bienestar de los trabajadores y de los consumidores fue una preocupación permanente de estos autores. Sus condenas a los monopolios, los fraudes, la coerción y los impuestos altos estaban todas dirigidas a proteger y beneficiar a los trabajadores. Sin embargo, nunca propusieron que se establezca un salario mínimo suficiente para mantener al operario y su familia. Convencidos de que un salario por encima del de estimación común produciría injusticias y desempleo, recomendaban otros métodos para ayudar a los necesitados[29].

La razón nos permite distinguir entre medios y fines. Al igual que con pensadores de diversas escuelas, uno de los objetivos de las recomendaciones político-económicas de los escolásticos era el mejoramiento económico de los trabajadores. Se percataron de que muchas prácticas de intervención en los mercados serían perjudiciales para los fines deseados. Sus propuestas estaban basadas en sus análisis racionales, y no en su falta de caridad. Aquellos que critican una supuesta falta de compasión demuestran que ignoran el funcionamiento del mercado.

¿Qué mejor forma para mejorar la condición de los trabajadores que la protección de la propiedad privada, la promoción del intercambio y el aliento al comercio, la reducción de los impuestos y de los gastos superfluos del gobierno y la aplicación de una política monetaria sana? Para aquellos inevitables casos de personas incapacitadas para trabajar, los escolásticos proponían una activa caridad privada. Según ellos, y de acuerdo con los escritos sagrados, los ricos tienen una obligación moral de ayudar a los pobres. La riqueza sería mejor usada si los adinerados redujeran sus gastos superfluos y aumentaran sus limosnas. Entre las recomendaciones concretas, los doctores recomendaban que en lugar de alimentar a los perros se debería alimentar a los pobres. Algunas de las soluciones propuestas por

ellos produjeron grandes debates. Quizá la que más disputas originó a mediados del siglo XVI en España fue la recomendación de varios consejos de la Iglesia de prohibir los mendigos extranjeros. Domingo de Soto se opuso a tales medidas señalando que las mismas violarían el derecho natural a emigrar. Sus argumentos aparecen en su *Deliberación en la causa de los pobres*. Las personas no pueden ser privadas de su derecho a pedir limosnas o de buscar trabajo en tierras foráneas.

Soto, Rebelo, Molina y otros autores escolásticos tardíos, al igual que Navarro, no consideran los salarios (ni siquiera el salario familiar) como tema de justicia distributiva. No corresponde a la autoridad determinar cuáles deben ser los ingresos de los trabajadores[30].

Hoy en día es frecuente escuchar a moralistas que señalan que el hecho de que gente con pocos escrúpulos morales obtenga salarios más altos que aquellas que se dedican a labores más nobles es una afrenta a la justicia distributiva. Sin embargo, los autores escolásticos tardíos, al analizar los ingresos de las meretrices, no sólo los incluyeron como tema de justicia conmutativa, sino también llegaron a la conclusión de que los actos pecaminosos pueden ponerse a la venta y que aquel que los realizó puede incluso recurrir a la justicia para cobrar lo que se le adeude:

> Mas los pecados, aunque por razón de la culpabilidad no sólo son despreciables e indignos de todo precio, más aun, deben de ser por lo mismo aborrecidos y execrados, sin embargo, por razón del consentimiento de aquel que pone en alquiler sus actos y por razón del placer de aquel que los contrate, por cuanto son aplicables a usos humanos, pueden ser conseguidos con recompensa y con dinero. Por lo cual una mujer que hace entrega del uso de su cuerpo, puede recibir salario a causa del placer que el hombre disfruta con ello[31].

Unas líneas más adelante, De Soto señala que el que no le pagase a la meretriz el precio determinado «podía ser obligado por el fuero judicial»[32].

Esta actitud de los escolásticos tardíos para con este tema tan delicado demuestra su amplitud de criterios. Sabían analizar lógicamente un problema sin dejarse llevar por sus deseos o sentimientos. Aborrecían el

pecado, pero esto no modificaba sus conclusiones acerca de la justicia en los contratos salariales.

Si bien dentro del pensamiento escolástico tardío no se encuentra la justificación de un sistema de seguridad social y de jubilaciones y pensiones a manos del Estado, se podría argumentar con razón que en una sociedad donde la legislación establece sistemas de esa naturaleza, tanto la exacción de los fondos como la distribución de los mismos debería regirse, al menos en parte, por criterios de justicia distributiva.

Capítulo 10
Ganancias

Al igual que en otros temas, la principal preocupación de los escolásticos acerca de las ganancias era el estatus moral de las mismas. Las ganancias pueden surgir tanto de actividades comerciales como industriales. Los doctores claramente señalaron que la producción y la negociación no justificaban *per se* las ganancias. Éstas sólo eran justas cuando resultaban de la compra y venta a precios justos (precios de mercado sin fraude, coerción o monopolios)[1]. Duns Scoto († 1308) parecía defender la noción de que era función del «buen príncipe» velar por que los mercaderes obtengan precios suficientemente elevados como para compensar sus costos[2].

Sus opiniones fueron rebatidas por la mayoría de los autores escolásticos tardíos, inclusive por sus compañeros de la orden franciscana. San Bernardino de Siena, por ejemplo, llegó a la conclusión de que es imposible establecer legalmente un nivel de ganancia «justa»; si es legal perder, debe ser legal ganar[3]. Citando el ejemplo de un mercader que compró un bien en una provincia a un precio corriente de 100 y luego lo transportó a otra provincia donde el precio corriente era 300, llega a la conclusión de que el mercader puede quedarse con esa ganancia. De la misma manera, debería perder si luego, al llegar a esa provincia, se encuentra con que el precio de mercado descendió a 50. Es parte de la

naturaleza de los negocios, alguna vez se gana y otras se pierde[4]. A esta misma conclusión llegaban la mayoría de los autores escolásticos tardíos: la ganancia resultaba de las variaciones en las estimaciones del mercado. No era función del gobierno ni cuestión de la justicia distributiva determinar cuánto debía ganar el mercader.

Sarabia de la Calle fue categórico en su juicio de que la actividad empresarial y el comercio debían, por definición, estar sujetos a pérdidas y ganancias, y que éstas deberían depender de la evolución de los precios. Cuando hay mucha abundancia de bienes y mercaderías, es probable que los precios caigan y que los comerciantes sufran pérdidas[5].

> No es el justo precio como a ellos les costó ni se ha de tener respecto a sus costas ni trabajos ni industrias, sino a la abundancia de mercaderías, y a la falta de mercaderes y dinero, porque estas cosas son causa que el justo precio sea menor de lo que a ellos les costó, y en este caso es justo que pierdan, porque de otra manera no se daría el caso en que los mercaderes justamente perdiesen, sino que siempre ganasen[6].

Lo opuesto se da cuando las condiciones de oferta son las opuestas:

> El justo precio es no teniendo respeto a los gastos y trabajos de los vendedores, sino el que nace de la falta de mercaderías y abundancia de mercaderes y dineros; y en este caso los mercaderes pueden justamente ganar, como en el primero justamente han de perder[7].

Juan de Medina fue uno de los críticos más locuaces de la idea de que los mercaderes siempre deberían poder vender sus bienes a precios que garantizasen una ganancia «justa». Señalaba que, cuando los precios aumentan, los mercaderes pueden obtener una importante ganancia incluso cuando sus costos y labores son insignificantes o nulos. Cuando los precios bajan, los mercaderes deberían sufrir una pérdida, pese a que hayan incurrido en grandes gastos[8].

Sería injusto que los mercaderes sólo fueran responsables de las ganancias y no de las pérdidas. Aquellos que por su propia voluntad se dedican a los negocios deben quedar expuestos a las pérdidas y a las ganancias y no es justo que quieran imputárselas a los consumidores o a la república[9]. En los únicos casos en que se podía considerar una ganancia

justa era cuando el gobierno fijaba los precios de venta. Cuando un mercader realiza una tarea a encargo del rey, éste justamente debería velar por que se cubran sus costos y se recompense su obediencia[10]. Era claro que para Medina la práctica de subsidiar pérdidas no sólo dañaba a los consumidores sino también a la sociedad en general (la república).

Mariana era de la misma opinión:

> […] los que viendo arruinada su hacienda se adhieren a la magistratura como el náufrago a la roca, y pretenden salir de sus apuros a costa del estado, *hombres los más perniciosos*, todos estos han de ser rechazados, evitados con el mayor cuidado[11].

García criticaba a los mercaderes que siempre se consideraban con derecho a una ganancia,

> [tjienen un gran engaño en esta parte los negociantes y mercaderes, pareciéndoles que vendiendo sus mercaderías, tienen derecho de siempre ganar y nunca perder, y así quieren siempre venderla con ganancia. Es este muy grande engaño y muy diabólica persuasión: porque el arte de los negociantes, y de los que granjean comprando y vendiendo, deve estar ygualmente subiecta a pérdida y a ganancia, como lo truxere la fortuna[12].

Así como la fortuna podía deparar ganancias, también podía producir pérdidas. El juego y la suerte también fueron analizados por los escolásticos. Sus escritos, en relación con el juego por dinero, son otra prueba de que para ellos las ganancias no son objeto de la justicia distributiva[13]. Según Domingo de Soto, «por derecho natural puede cualquiera, mediante el juego, hacer entrega a otro de sus bienes»[14]. Se basa en Santo Tomás para demostrar que jugar por dinero puede, incluso, llegar a ser una virtud (para reparar las fuerzas del espíritu y del cuerpo)[15]. Si no se condena ganar dinero jugando a los dados o a los naipes es obvio que no se condene al que gana dinero produciendo o comerciando. Si la ganancia del juego no es materia de justicia distributiva (ya que se toma como un contrato), es natural que tampoco las ganancias comerciales sean objeto de justicia distributiva. El juego suele satisfacer necesidades menos apremiantes que las que satisfacen otras actividades humanas.

Más adelante, Domingo de Soto señalaba:

> Las cosas adquiridas con el juego pasan al dominio de quien las ganó […]. Nadie puede dudar que, según el derecho natural, puede cualquiera traspasar a otro el dominio de sus bienes mediante el juego: porque, como más arriba queda dicho, no hay cambio de dominio más conforme con la naturaleza que el que se hace por libre voluntad[16].

Pero no sólo es ésta la razón, ya que, si quisieran, «los dos jugadores pueden hacer donación gratuitamente de sus bienes»; en el caso del juego, continúa diciendo De Soto, hay un cierto contrato:

> *Do ut des*. Es decir: Yo expongo mi dinero para que tú, a la vez, expongas el tuyo. Y tan grande es el peligro del dinero de uno como el del otro. Y tampoco ha de condenarse que el asunto se encomiende a una suerte dudosa, es decir, a un suceso cuya causa sólo conoce Dios; porque, de este modo, la palabra suerte no significa nada absurdo entre los cristianos. Ciertamente otros muchos asuntos humanos que son lícitos, se suelen confiar a la incertidumbre de la suerte[17].

Muchas veces los empresarios ganan dinero debido al azar, para los escolásticos esa ganancia les pertenecía justamente. Las ganancias, en sí mismas, son moralmente indiferentes. Pueden ser mal o bien usadas. De acuerdo a Santo Tomás, es apropiado señalar que las ganancias son un fin inmediato de los negocios (*negotiationis finis*). De Roover cita la opinión de San Antonino: «como todo agente actúa para alcanzar un fin, el hombre que trabaja en la agricultura, en la lana, en industrias y otras actividades similares, el fin inmediato que persigue es la ganancia»[18].

Para Santo Tomás, las ganancias también podían ser justas cuando:

1. Tenían por objeto cubrir los gastos de la familia del comerciante.
2. Eran destinadas a ayudar a los pobres.
3. Garantizaban que el país no quedara desprovisto de bienes esenciales.
4. Compensaban la labor del negociante.
5. Resultaban de las mejoras efectuadas en el producto[19].

También legitimó las ganancias producidas por la variación en los precios y aquellas obtenidas debido a cambios producidos por el transcurso del tiempo. Es más, justificaba las ganancias para compensar los riesgos de transporte y almacenaje[20].

El decir que las ganancias son un fin inmediato legítimo para aquellos que se dedican a negociar no contradice la condena escolástica a aquellos que persiguen las ganancias como fin último. Uno de los temas más difíciles que exploraron fue el de las meretrices y el derecho que ellas tenían a quedarse con las ganancias que resultaban de la venta de sus cuerpos. La respuesta era muy cautelosa. Pese a que como moralistas condenaban el acto de la prostitución, declararon que tales mujeres tenían derecho a recibir una compensación monetaria por sus servicios. Esta actitud frente a actos inmorales era resultado de poner en práctica el principio tomista de que no toda prohibición o recomendación de la ley natural normativa necesita una ley positiva que la haga cumplir. Como bien señaló E C. Copleston:

> No se desprende [de la filosofía tomista] que cada precepto y prohibición de la ley natural moral debe ser incorporado en la legislación; porque pueden existir casos en que tal proceder puede no conducir al bien público[21].

San Antonino notó que muchos contratos pecaminosos (tales como la prostitución) son permitidos para utilidad de la república, y de ningún modo esto significaba que esas acciones eran buenas[22]. Unas décadas después, Conradus Summenhart escribió en su *De Contractibus* que las meretrices «que por acuerdo reciben un precio, pecan por prostituirse pero no por recibir una remuneración»[23]. Martín de Azpilcueta concordaba:

> De manera que las mujeres públicas, que se ponen a ganar con sus cuerpos malaventurados, aunque pecan por ello, pero no pecan tomando su salario, ni son obligadas a restituirlo, y aun pueden cobrar lo que les fuere prometido[24].

Antonio de Escobar fue uno de los primeros autores en generalizar las conclusiones escolásticas referentes a las ganancias producidas por la prostitución a las ganancias resultantes de otras ramas de negocios. Dedujo que, pese a la maldad intrínseca de la venta de los favores de la prostituta, los mismos producían placer, y las cosas que producen placer merecen un precio. Asimismo, la tarifa de la prostituta es algo que se da libremente (nadie puede argumentar que fue compelido a asistir a un prostíbulo).

Notando que la mayoría de los doctores compartían su juicio, Escobar estipuló que deberíamos razonar del mismo modo al analizar otros tipos de ganancias: nadie puede ser obligado a restituir ganancias obtenidas sin fraude, mentira o extorsión[25]. Citando, como tantos otros, a San Agustín, Pedro de Aragón concluyó que «los malvados no son los negocios sino los negociantes»[26].

Capítulo 11

Actividad bancaria e interés

La condena del cobro de interés

Varios excelentes tratados modernos analizan la condena escolástica al interés bancario[1]. En este tema, como en tantos otros, estos moralistas utilizaban como base los argumentos tomistas que determinaban que:

1. El dinero es en sí mismo estéril.
2. El interés es el precio que cobra el prestamista por el uso de un dinero que le pertenece al deudor.
3. El interés es el precio del tiempo, un bien poseído por todos.

Aristóteles ya había introducido el concepto de la esterilidad del dinero. Santo Tomás, sus seguidores escolásticos y los canonistas, compartían las enseñanzas aristotélicas. Diego Covarrubias y Leiva apuntaba que el dinero de por sí no produce fruto alguno y no da origen a nada. Es por ello, añadía, por lo que es injusto e inadmisible reclamar una suma mayor que la prestada. Este monto adicional, según él, provendría de la industria y el trabajo del deudor[2].

El segundo argumento partía de la definición de interés como el precio por el uso del dinero. Estos autores hacían notar que, debido a la naturaleza del dinero, para hacer uso de él es necesario consumirlo. Tal como sucede con los bienes perecederos (por ejemplo, pan o vino), el uso del dinero es inseparable de su esencia. Una casa, por el contrario, puede ser alquilada y puede seguir siendo usada una vez que caduca el contrato de alquiler. Su uso, por lo tanto, es distinto que su consumición. Siguiendo con esta teoría, el alquiler del dinero o cobrar por su uso constituye el cobro por algo que en realidad no existe.

El tercer razonamiento, aquel que condena el cobro de interés porque el tiempo, al no ser propiedad privada, no puede ser vendido, apareció por primera vez en una obra titulada *De Usuris*, cuya autoría se atribuye a Santo Tomás. Si esta atribución es justa, el de Aquino estuvo a punto de descubrir la naturaleza de la tasa de interés (la preferencia temporal). Su creencia de que nadie debería cobrar por el uso del tiempo pudo más que sus ansias analíticas y Santo Tomás no siguió desarrollando esta línea de razonamiento[3].

San Bernardino, sin embargo, remarcaba que en ciertos casos el tiempo puede ser vendido[4]. Distinguía dos aspectos en el tiempo: la duración *per se*[5] y la duración como parte de la esencia de un bien (por ejemplo un bien durable). San Bernardino llegaba a la conclusión de que, en este segundo caso, el tiempo puede considerarse como propiedad privada y por lo tanto ser vendido[6].

Por otro lado, los escolásticos tardíos, al igual que los juristas romanos, reconocían que los títulos extrínsecos (*damnum emergens, lucrum cessans* y *poena conventionalis*) pueden justificar el pago de intereses. En casos de *damnum emergens*, se contempla el derecho del prestamista a pedir una compensación por parte del deudor por motivo de la pérdida (daño) causada (que emerge) por el hecho de haber prestado dinero. De acuerdo con el principio de *lucrum cessans* (lucro cesante), el prestamista puede pedirle un pago al deudor que le compense por la ganancia perdida por no haber podido el primero disponer de su dinero[7]. La *poena conventionalis* estipulaba una multa por el incumplimiento en los pagos.

Debido a esta actitud paralela de condenar el interés y permitir excepciones, los escolásticos se vieron envueltos en interminables disputas y disquisiciones. Señaló bien Schumpeter que los doctores escolásticos diferían tanto como los economistas modernos acerca del tema del interés[8]. Según este autor, fueron los escolásticos quienes dieron el primer paso en la larga historia de la teoría del interés[9].

En 1637 fray Felipe de la Cruz publicó un pequeño libro dedicado exclusivamente al problema del interés[10]. Este autor, sin duda, era uno de los pocos que abordaba el tema con un enfoque liberal. Su análisis comienza con una situación hipotética:

> Una persona noble tenía cantidad de azienda, dio quatro mil ducados a un cavallero, que con instancia se los pidió, para remediar una grave necesidad prometiendo que los avía de bolver en plata, que era la moneda en que los recibió, y entretanto que no se los bolviese, pagarle doce por ciento en cada un año: y aviendole en algunos pagado lo réditos, despues al azer la entrega del principal, dijo que no debía tanta cantidad, como avía recibido contando los réditos a cuenta del capital; y alegando que era usura llevar ninguna cosa por aquello que fue prestado[11].

Condenando este razonamiento del deudor, De la Cruz señala que es lícito esperar una recompensa por motivos de justicia y gratitud. Santo Tomás había manifestado algo similar.

> La compensación de un beneficio puede considerarse de dos maneras: Primero, como deuda de justicia, a lo que uno puede estar constreñido por un pacto determinado, y esta deuda se mide según la extensión del beneficio que se ha recibido. Por consiguiente el que recibió un préstamo en dinero o en cualquier otra cosa semejante de las que se consumen por el uso, sólo está obligado a restituir lo que recibió en préstamo, y sería contrario a la justicia obligarles a devolver más. Segundo, puede estar uno obligado a recompensar el beneficio por deber de amistad, y entonces se atiende más al afecto con que se hizo el beneficio que a la magnitud de lo dado. Esta especie de deuda no puede ser objeto de una obligación civil, que impone cierta necesidad, lo cual hace que la recompensa no resulte espontánea[12] […] si la dádiva en servicios o en palabras no es otorgada a título de obligación real, sino por benevolencia, que es inapreciable en dinero, es lícito recibirla, exigirla y esperarla[13].

Nadie puede condenar a una persona que en muestra de gratitud hace un regalo a otra. Esta acción es acorde con la ley natural y divina y es consonante con la justificación escolástica de la propiedad privada. San

Bernardino mantenía que cuando uno presta sin esperar recompensa pero, sin embargo, el deudor, con una actitud espontánea y liberal, quiere darnos por ejemplo un 10 por ciento, tenemos el derecho de aceptar esa retribución[14]. Vitoria también concedía que si un prestamista recibía compensación (sin antes haberla estipulado explícita o implícitamente en el contrato), la misma no se puede condenar, ya que las donaciones no se pueden ilegalizar. Además, nadie puede ser obligado a prestar dinero y así empeorar su situación económica. Luis Sarabia de la Calle admitía que en los casos en que primaba la buena voluntad, el pago de intereses puede ser legítimo.

> E para mayor declaración has de saber que porque las intenciones del que da y recibe no concurren con iguales deseos de ambas partes, puede haber sana intención de parte de la que da y de parte del que recibe; de manera que el que de no lo da por obligación, sino por benevolencia, y el que lo recibe asimismo, y así, no hay usura ni [necesidad de] restitución[15].

Molina, Rebelo, Bonacina y Salón remarcaban que la gratitud puede ser expresada en forma monetaria[16]. San Antonino y Leonardo Lessio iban más allá, manifestando que el prestamista podía imponer una obligación civil que recompense su generosidad[17]:

> De manera que puede el que a de dar el dinero aceptar cualquier promesa, que el que lo recibe lo iziere de su voluntad, mostrándose agradecido al beneficio, y merced que lo azen en emprestallo el tal dinero, puesto que es una correspondencia debida por ambos derechos natural y divino; y así puede el que da prestado imponer alguna obligación civil (aunque otros tengan lo contrario) a la persona que se le da, de que lo a de acudir con algún agradecimiento[18].

Para De la Cruz era completamente lógico que el código civil permitiera acciones que son mandadas y ordenadas por la ley natural y divina «porque no parece ser notable carga obligarse uno con obligación civil a cumplir aquello, lo qual está obligado a cumplir por ley natural y divina, que tanto encomiendan el agradecimiento y abominan la ingratitud»[19]. En defensa de sus aseveraciones, De la Cruz cita a Báñez y su definición de que no es pecado esperar una ganancia por razones de gratitud[20]. Fray Luis de San Juan compartía estas ideas: «Bien puede uno esperar por el empréstito el

logro de la amistad, y agradecimiento, y prestar a otro con esta intención principal, o secundariamente»[21]; y De la Cruz añade «que si tal promesa la iziere por escrito libremente, y aviendola aceptado quien dio el dinero, lo podrá despues cobrar por justicia, y detenello con sana conciencia». También confirmaba esta teoría «el doctísimo padre fray Pedro de Ledesma»[22]. Luego de citar otras autoridades, Felipe de la Cruz se apoya en Pedro de Valencia para manifestar que esta deuda de gratitud puede estipularse en todo contrato voluntario: cuando concurre «la libre voluntad de ambas partes, conocida cosa es que se podrá pedir, y azer escritura de que se acudirá a su tiempo a pagar lo que se uviere prometido»[23].

Este tipo de pago no sólo está en concordancia con el derecho natural y divino, sino que es asimismo conveniente para la república, y por tal motivo no debe condenarse, ya que «doctrina es de Santo Tomás muy alabada por Gerson, que los contratos que se toleran en la República, y le son provechosos, no deben ser fácilmente condenados»[24]. En los préstamos a largo plazo existe una razón adicional para justificar el pago de intereses:

> Si la obligación de no volver a pedir es por mucho tiempo, se puede muy bien estimar con precio, y por razón de aquella obligación se puede muy bien llevar el justo precio sin usura ninguna. Esto enseñan los discípulos de Santo Tomás, porque la tal obligación es estimable con precio[25].

Según De la Cruz, en este caso no se está cobrando por el préstamo, «sino por la obligación de no volverlo a pedir por mucho tiempo». El carácter usurario de un préstamo no depende de la tasa de interés, ya que ésta…

> […] no se puede dar [por] cosa fija, cierta, ni determinada, porque puede acrecer según que fuere la cantidad que se diere y prestase. Teniendo reparo, a que lo demás del principal que se llevase, sea moderado y según prudencia; por lo qual se podrá regular mirando a lo que se dize de los precios de las mercadurías, porque el precio que se llama vulgar o natural, no consiste en indivisible, sino que tiene su latitud, por lo cual lo dividen en riguroso, caro, mediano, ínfimo o barato[26].

Puede acaecer que, sin violar la justicia, un mismo bien se venda por ocho, diez, o doce, asimismo «en cosas como éstas fácilmente se varía el

precio, como bien, y al propósito dicen Medina, Báñez y Aragón»[27]. El franciscano Villalobos aplicaba este juicio en el análisis de los precios de los bienes de los vendedores ambulantes, y esto que ocurre «en las mercaderías, puede tener lugar en el dinero»[28].

Viene al caso asimismo la acertada crítica de De la Cruz a la famosa frase aristotélica acerca de que *pecunia non parit pecuniam*:

> Aunque es tan común el dezir: que el dinero no fructifica, ni causa dinero, pienso que los que así lo han dicho, se an ido tras el corriente y modo de hablar, sin penetrar, ni reparar en tal máxima. Porque aunque el dinero de suyo no fructifica, lo hace ayudado de la industria; y el decir lo contrario es cuando lo tienen en las arcas o auchado, y sumamente guardado: pero no mientras que con ello se trata y contrata; y si atienden a esto, no sé cómo lo pueden decir [pecunia], sino es que del todo quieren huir a los oídos de la razón; puesto lo que se dice lo enseña la experiencia en todos los contratos. Y se conoce que en ellos se multiplica el dinero ayudado de la industria humana, la cual aunque es la mayor causa, como se dice, no por eso se confiesa que es la total, porque alguna cosa se le debe al árbol, tierra, y demás plantas de que se habla.
>
> Lo mismo del fruto del dinero, pero no como digo la total, que alguna cosa se le debe a él también, como se acaba de dezir, que ni la tierra, ni plantas fructificarían no siendo cultivadas, aradas, cabadas y podadas, digo aquellas cosas que necesitan deso, o por lo menos no fructificarían tanto. Y esta es la parte que se le debe atribuir al dinero, y más estando presente, y de pronto, por lo cual es digno de valor y aprecio[29].

De la Cruz entendía que el dinero presente vale más que el ausente, de ahí su predisposición a condonar los intereses. Se apoyaba también en el caso del reino de Valencia, que tenía permiso del Sumo Pontífice para poder cobrar un 10,12 o 13 por ciento. Y si a las ciudades y a algunos gremios se les permite esto, «no alio dificultad en que no lo puedan azer los particulares de dar y recibir como los otros»[30].

Otro argumento en favor de su teoría es el del caso de aquellas personas que no pueden ganarse la vida con su trabajo. Según él es mucho más natural que éstas puedan prestar su dinero a interés y vivir de rentas, en lugar de consumir poco a poco todo su capital. Con gran sentido común señala que, si aquellos que están en una situación de necesidad extrema pueden tomar la propiedad ajena, con más razón aún podrían prestar a interés para «ganar para comer honestamente»[31].



Roberto Bellarmino (1542-1621). Fue el primer jesuita que ocupó una cátedra en la Universidad de Lovaina. Sus cursos sobre la *Summa* de Santo Tomás, en los que exponía brillantemente la doctrina del santo Doctor, ayudaron a consolidar las doctrinas que limitan el poder estatal.

Este autor también brinda varios argumentos para justificar la típica actitud mercantil de cobrar más a término que al contado. Tras señalar que los dineros ausentes valen menos que los presentes, y que el dinero «es como mercadería vendible»[32] se ampara en la autoridad de Saa, Toledo y Navarro para describir las muchas ventajas del uso del dinero:

> Porque lo puede contratar aumentando muchas ganancias; puede remediar mil necesidades, que lo pueden ocurrir, como son el curarle una grave enfermedad, eximirle de alguna prisión, condenación o sentencia, las cuales no se pueden prevenir. Y acaso aliándose con estos trabajos y sin dineros, puede ser que caiga en alguna grande ruina, que no padeciera si tuviera su dinero en su cofre: que por tenello el otro, no a lugar a remediarle. ¿Quién dirá que tal privación no es digna de algún premio y valor? y será más o menos según la cantidad y tiempo que careciere del[33].

Luis de Alcalá también utilizaba un ejemplo hipotético para fundamentar su juicio acerca de las cinco condiciones necesarias para cobrar interés. «Yo tengo cien ducados con los cuales suelo y quiero negociar: ruegas me tú que te los preste y yo te los doy con tal concierto que me hagas recompensa de lo que probablemente yo pudiera ganar». Después de ampararse en la autoridad de San Antonino, Luis de Alcalá confiesa que no puede pensar porque:

> […] aviendo yo de negociar con mis dineros y prestando te los a ti por tus ruegos o ymportunacion (que es la primera de las cinco condiciones sobredichas) no te pueda pedir la recompensa de lo que probablemente por experiencia de otras vezes y descontando los gastos y peligros (que es la segunda condición) yo suelo ganar no teniendo tú tal necesidad y yo tal abundancia que sea obligado de te socorrer sin ningún interese (como lo dize la tercera condición) y no lo haziendo por causa de tal préstamo sino por mi interese, como se pone en la cuarta condición[34].

Fray Luis de Alcalá sintetiza su teoría con el dictamen de que «el mismo juicio se ha de tener del dinero que de las mercaderías»[35]. Conviene quizás finalizar este punto con el juicio de este autor acerca de que estos temas morales están «sujetos a mudanza, según los tiempos […] y puesto que en casos semejantes hay tanta variedad, no será terrible el admitir este modo de contrato»[36].

Luis de Alcalá fue una excepción, muy pocos autores de su época compartían su postura «liberal». Por ello comparto el juicio de Raymond de Roover:

> La doctrina sobre la usura fue el talón de Aquiles del pensamiento económico escolástico. Los hombres de esta escuela del siglo XVI y XVII, al igual que sus sucesores, se vieron envueltos con dificultades insuperables que contribuyeron grandemente a empeorar la reputación de su doctrina general[37].

La actividad bancaria

El análisis que Luis de Molina hizo sobre este tema tiene gran importancia porque está basado en el juicio de que los banqueros son los verdaderos

dueños del dinero que pasa por sus manos. Cuando éstos reciben un depósito, no adquieren el compromiso de devolver ese mismo dinero, sino una suma igual de dinero. La única obligación legal de los mismos es la de tener el dinero disponible en el momento en que el mismo es demandado por los ahorristas[38].

Legalmente, si un banquero no puede cumplir con sus obligaciones (porque no mantuvo un adecuado nivel de reservas), no sólo deberá pagar todas sus deudas, sino también una suma adicional que compense al deudor por el daño sufrido por no haber sido pagado en término.

Moralmente, este banquero peca por haber puesto en peligro su capacidad financiera de cumplir con sus obligaciones, incluso en aquellas ocasiones en que debido al éxito de sus especulaciones con el dinero de sus clientes, sus acreedores no sufren daño alguno[39].

Debido a que Molina también justificaba el descuento de documentos y otras operaciones bancadas, es posible compartir el juicio de Belda acerca de que Molina aprobaba casi todos los mecanismos de creación de crédito[40]. Domingo de Soto fue uno de los primeros escolásticos en describir y aprobar la creación bancaria de créditos. Es común, remarcaba, que…

> […] si un mercader deposita en el cambio [con el cambista] dinero contante, a causa de ello el cambista responde por una cantidad mayor. Entregué al cambista diez mil; pues él responderá por mí en doce, o tal vez quince; porque es una buena ganancia para el cambista tener dinero contante. Tampoco en ello se encuentra vicio alguno. Porque hacer de fiador de otro es valorable, y por tanto el cambista puede hacer lo mismo por el favor que de tal depósito recibe[41].

Los escolásticos también abordaron el tema del descuento de documentos (la compra de documentos o letras de cambio a precios por debajo de su valor nominal). Unánimemente respondían que este tipo de operaciones no puede ser condenado en casos en que se puede argumentar la existencia de *lucrum cessans, damnum emergens*, o *periculum sortis*. No todos, en cambio, adoptaban una posición similar en lo que se refiere a casos particulares. Cayetano y Azpilcueta justificaban el descuento en multitud de circunstancias[42]. Citando a Panormitano, Bellarmino y Parra,

Lessio determinó que la venta de documentos debería analizarse al igual que la venta de cualquier otro bien, por lo que su precio vendrá determinado por la estimación común, la oferta y la demanda. Concluía diciendo que el derecho a recibir dinero en el futuro (dinero ausente) debe estimarse menos que el dinero presente[43]. Al decir de Vitoria «más vale un toma que dos te daré»[44]. Cayetano era uno de los autores con una postura más «liberal» sobre este tema. Después de especificar que la venta de documentos es como la de cualquier otro bien, continuaba diciendo que nadie está dispuesto a pagar una suma de dinero en el presente para adquirir una suma igual en el futuro[45]. El hecho de no poder hacer uso de un bien hasta una fecha futura forzosamente ha de disminuir el precio del bien. Esto sucede, por ejemplo, con el precio de un terreno que por el momento no puede ser usado para producir fruto en comparación con otro que ya está produciendo. Varios autores jesuitas criticaron este análisis arguyendo que si el mismo se acepta sería prácticamente imposible criticar el cobro y pago de intereses[46].

Según estos críticos, de aceptarse la explicación de Cayetano, sería muy fácil esconder contratos usurarios. Podemos aceptar el razonamiento de los críticos sin compartir su condena moral. A partir del siglo XVI, y quizás desde antes, fue prácticamente imposible otorgar una letra de cambio sin incurrir en riesgos y sin resignar posibles ganancias (*lucrum cessans*). Cada vez fue más fácil justificar el descuento de documentos con alguno de estos argumentos. Lessio era también muy tolerante de la costumbre existente en Amberes de fijar una tasa del 6 al 12 por ciento, que el deudor debería abonar como recompensa a quienes «privaban» del uso del dinero. Luis de Molina también consideraba apropiado que uno reciba una recompensa por servir de garante de un préstamo para un amigo. Cayetano, Soto, Conradus Summenhart, Navarro y Covarrubias eran de la misma opinión. El servicio que presta el garante tiene un precio que puede ser establecido por común estimación. Es un servicio oneroso, y por tanto el que lo presta puede recibir, con toda justicia, una recompensa. El costo de esta actividad es resultado de la nueva responsabilidad que recae sobre el garante[47].

Numerosos autores escolásticos tardíos (Molina, Conradus, Cayetano, Soto, Navarro y Medina) justificaban que el cambista cobre una tarifa por su servicio siempre y cuando no cobre por el paso del tiempo. Entendían que el dinero futuro tiene un valor menor que el dinero presente, pero para ellos, este diferencial en el precio no era causado por el mero paso del tiempo. Como bien advierte Belda, esto no significa que Molina minimizara la influencia del factor temporal en los intercambios económicos[48].

Molina utilizaba un ejemplo muy claro para demostrar el efecto pernicioso de algunas restricciones al cobro de interés. Este moralista se preguntaba acerca de aquellas situaciones en que una persona adelantaba el dinero para una feria. ¿Puede cobrar una tarifa proporcional al tiempo que debe transcurrir desde el momento de su aportación hasta el momento de la feria? Si no se permitiera cobrar esta prima, ningún negociante estaría dispuesto a prestar dinero. Como estas primas o comisiones varían en forma inversamente proporcional a la oferta de fondos prestables, las mismas aumentarían y todos sufrirían. Los únicos que se beneficiarían serían los negociantes deshonestos, ya que no acatarían las prohibiciones y podrán cobrar una prima más elevada[49]. De acuerdo con Molina, esta prima vendrá determinada primordialmente por la necesidad de fondos: a mayor necesidad mayor tasa[50]. Martín de Azpilcueta también hizo algunos comentarios incisivos:

> Ni es verdad que el uso de dinero, para ganar con él cambiándolo, sea contra su naturaleza. Porque aunque sea diferente del uso primero y principal para que se halló, pero no del menos principal y secundario para que es apto. Como el uso de los zapatos para tratando en ellos ganar, diferente es del primero para que se hallaron, que es el calzar, pero no por eso es contra su naturaleza[51].

En lo que se refiere a la actividad bancaria *per se,* los escolásticos determinaban que el precio justo de las moneda era el precio de estimación común (la oferta y la demanda en un mercado abierto). T. F. Divine remarcó que sería totalmente consistente con el pensamiento escolástico el utilizar la tasa de interés de mercado como criterio para determinar el precio justo de un intercambio de dinero presente por dinero futuro. Sólo así, señalaba este

autor, sería posible que este intercambio fuera ventajoso para las dos partes, «principio éste, reconocido tanto por Aristóteles como por Santo Tomás»[52].

Capítulo 12

La economía escolástica tardía: una comparación con los enfoques liberales modernos

Las acciones son el resultado de las ideas. Al estudiar el origen de las ideas estudiamos también el origen de las acciones. Las ideas que dieron nacimiento a la así llamada «sociedad libre» no fueron el resultado de un proceso súbito, de generación espontánea. *La riqueza de las naciones*[1] de Adam Smith, por ejemplo, lleva la marca de numerosas obras anteriores, y éstas a su vez fueron influidas por trabajos más antiguos aún. El camino por el cual las ideas influyen en los pensamientos y las acciones posteriores no es siempre recto y bien señalizado. El análisis se facilita cuando un autor cita a otro y reconoce su deuda. Pero ocurre a menudo que la gente adopta las ideas de autores para ellos desconocidos. Allí donde sólo encontramos gran similitud entre los juicios de dos diferentes autores podemos concluir que uno pudo haber producido un efecto en el otro. En ciertos temas, el camino que lleva desde el pensamiento de los doctores hasta las ideas de los autores liberales se ve claramente. En varios otros este camino está encubierto.

Existen interesantes similitudes, y en ciertos casos contradicciones, entre el pensamiento escolástico tardío y el de importantes autores liberales

modernos. Es ineludible estudiar las obras de Grocio y Pufendorf, ya que éstas fueron el conducto por el cual muchas de las ideas de los pensadores católicos pasaron a los autores clásicos.

Los fisiócratas, Turgot y los clásicos, y los economistas «austriacos» forman la médula de la tradición liberal occidental. Pese a reconocer la distancia considerable entre el *laissez faire* de los economistas franceses y las teorías austríacas, no es equivocado clasificar a todos estos pensadores y escuelas como abrazando un mismo ideal, el ideal de la libertad humana.

Las páginas que siguen representan una breve investigación del incierto origen de muchas de las ideas modernas dentro del extenso campo cubierto por los autores escolásticos. Muchos de los tópicos discutidos a continuación han sido objeto de extensos análisis[2]. Existe, sin embargo, un amplio campo para nuevos y más completos estudios.

La propiedad privada

Los escolásticos medievales declararon que pese a que la propiedad privada estaba de acuerdo con la ley natural, no estaba fundamentada en ella. Encontraron que la propiedad privada también estaba de acuerdo con otros derechos naturales tales como la vida y la libertad. Después de explicar que la ley natural se refiere a principios autoevidentes, Báñez estableció que la propiedad privada no estaba fundamentada en ellos, pero sí en principios utilitarios tales como «los campos no van a ser bien cultivados»[3]. Es interesante notar que al tratar los derechos naturales, Adam Smith llegó a una conclusión similar:

> El origen de los derechos naturales es bien evidente. Nadie duda de que una persona tiene derecho a que no se le dañe su cuerpo, y que no se le infrinja su libertad a menos que exista justa causa. Pero derechos adquiridos tales como la propiedad requieren más explicación. La propiedad y el gobierno civil dependen el uno del otro […] el estado de la propiedad debe siempre variar con la forma de gobierno[4].

En cierta forma su argumento es comparable con la conclusión escolástica de que el derecho natural es una adición al derecho natural y que

más bien debe ser tema del derecho civil. Ludwig von Mises, un acérrimo defensor de la sociedad libre, también argumentó que la propiedad privada está fundamentada en argumentos utilitarios, más que en el derecho natural[5].

Economistas de gran prestigio siguieron utilizando muchos de los argumentos escolásticos en defensa de la propiedad privada. Para Hans E Sennholz la propiedad privada es una institución natural que facilita la producción y la división del trabajo[6]. Von Wieser argumentó que si no existiera la escasez, la propiedad privada no tendría ningún sentido[7].

Uno de los argumentos favoritos de los escolásticos era que la propiedad privada era una institución que ayudaba a alcanzar una mayor paz social. Muchos de los libertarios concuerdan. Mises escribió que el derecho es un instrumento de paz precisamente porque protege las posesiones privadas[8]. La teoría liberal clásica también guarda paralelo con los argumentos escolásticos acerca de que la propiedad privada estimula una mayor producción. Según Mises, una de las principales razones por esta productividad superior es la mayor paz que existe en aquellas sociedades que respetan tal derecho[9].

Es común escuchar argumentos en contra de la propiedad basados en el principio del «hombre malo y pecador». Proclaman que «mientras que exista gente a la que no le importe explotar a su prójimo, no podemos respetar la propiedad privada». Los escolásticos reconocieron que el hombre es capaz de hacer el mal. Pero también se percataron de que, lejos de ser una solución, la propiedad en común incrementaría el mal existente en la sociedad. Convencidos de que los «hombres malos sacarán más y pondrán menos en el granero común», los escolásticos previnieron de que en tal sociedad los hombres malvados (los ladrones y avaros, como notó Vitoria) tenderían a alcanzar las posiciones más altas.

La actual doctrina católica reconoce que la propiedad privada es un derecho natural[10]. Puede parecer paradójico que aquellos que rechazaron el «derecho natural» a la propiedad privada defiendan la propiedad privada en forma más determinada que los que la defienden como un derecho natural[11]. El enfoque escolástico de la propiedad promueve una teoría de

la función social de la propiedad muy similar a la expuesta por los autores liberales. Los escolásticos medievales favorecieron la propiedad privada porque esto permite que la propiedad sea usada de una forma más beneficiosa. Creían que una sociedad basada en el respeto a tal derecho sería más pacífica, más productiva y, sobre todo, más moral.

Como los escolásticos, Mises definía el dominio como el poder de usar un bien económico. Definiendo a un dueño como a aquel que dispone de un bien económico, también reconoció que, desde un punto de vista legal, era posible ser dueño de un bien aun cuando uno no posea físicamente el mismo[12]. Este economista austríaco distinguió entre el dominio y el uso de los factores productivos. Esto era particularmente cierto en los bienes que se fundan en la división del trabajo:

> La posesión de los bienes de producción se presenta bajo un aspecto doble […] uno físico inmediato y otro social mediato. Por un lado, el bien pertenece a quien lo detenta y explota materialmente. Por otro lado pertenece a quien, sin tener la posesión material o jurídica de él, se encuentra capacitado para utilizar los productos o los servicios de este bien mediante cambio o compra[13].

Es decir, que la propiedad de los bienes de producción está en realidad dividida entre el poseedor y la sociedad para quien produce. En una sociedad basada en la división del trabajo nadie es dueño exclusivo de los medios de producción[14], y Mises concluyó diciendo que la propiedad debe ser privada para cumplir con su función social[15].

Cuando viene protegida por privilegios (leyes «privadas») la propiedad pierde su función social. Los razonamientos escolástico-tardíos en favor de la propiedad privada allanaron el camino para las grandes transformaciones del siglo XIX. En todas las épocas —y los siglos XX y XXI no son excepción— muchos han adquirido propiedad a través de la fuerza y el privilegio. En las últimas décadas, ha habido una tendencia a interpretar la función social de la propiedad de manera muy diferente. Pese a que se mantuvo el término «propiedad privada», muchos pensadores modernos estarían dispuestos a preservar tal institución sólo de nombre. De acuerdo con ellos, la «sociedad» debería determinar cómo han de usarse estos bienes. La

«teología de la liberación» y otras escuelas colectivistas de pensamiento abrazan la teoría de que la fuerza y la ley, y no las personas actuando en el mercado, deben dictar cuál es la función de la propiedad. En este sentido, las teorías escolásticas son mucho más semejantes a las doctrinas de Mises que a la de los teólogos de la liberación[16].

La responsabilidad privada desaparece en una sociedad en la que los propietarios no pueden decidir cómo usar sus bienes. Cuando la «sociedad» dirige al dueño de una fábrica para que invierta en cierto campo, para que emplee a una determinada cantidad de obreros a un salario estipulado por ley, y para que venda sus bienes a un precio fijado por las autoridades, el dueño no puede ser responsabilizado si el negocio va mal. Esta teoría dictamina que la sociedad debería entonces soportar esta pérdida, y a veces incluso estipula que el propietario tiene derecho a una «justa ganancia». Las ganancias y la propiedad pierden así su dependencia de la satisfacción de los consumidores. El resultado paradójico es que al intentar usar la fuerza para promover la función social de la propiedad, el gobierno torna imposible esta función. En tal sociedad la gente luchará para obtener los favores de la ley en lugar de satisfacer a los consumidores. La lucha por el poder y los conflictos y choques entre los grupos de presión reemplazan la cooperación pacífica del mercado. Sólo en una sociedad libre la «propiedad de los medios de producción no es un privilegio, sino una responsabilidad social»[17].

Finanzas públicas

Creer en la propiedad privada significa creer en un gobierno limitado. Los escolásticos tardíos señalaban que los gobiernos no tienen que ser todopoderosos ni estar por encima del pueblo. La mayoría de los aspectos de la vida humana debían estar libres de la intervención estatal.

Los doctores, al reconocer que la gente está por encima del gobierno, no estaban diciendo que el mejor gobierno es el de la mayoría ni que el pueblo siempre tiene razón. Reconocían que por más apoyo popular que tengan,

una política injusta o una idea equivocada seguirán siendo injustas y equivocadas.

Para los escolásticos, el término «democracia» no era sinónimo de «república». La democracia era uno de los tantos sistemas que la gente podía adoptar para ser gobernados. Los derechos que las personas pueden disfrutar en una sociedad dada son decididamente más importantes que el sistema; de ahí el juicio de Mariana de que ha habido progreso tanto en repúblicas ordenadas como en monarquías justas[18].

El objetivo de una política, de acuerdo con los escolásticos, es la promoción del bien común. Esto está de acuerdo con el principio de que el bienestar general es más importante que los intereses individuales[19]. En el pensamiento de estos autores la determinación del bien común no se dejaba al antojo del rey o de las mayorías. Sabían que la dilucidación de los objetivos de las políticas, así como la selección de los medios apropiados para su consecución, siempre involucran una cierta dosis de arbitrariedad. Cuando la pregunta es si debemos tener más policías, mantener un ejército más poderoso o construir un nuevo palacio para la corte, no hay ninguna solución «objetiva», ninguna regla fácil que seguir.

Notando que en aras del bien común las políticas nunca deberían ir en contra del orden natural o de los derechos naturales de la persona, los escolásticos tardíos defendieron los derechos de los indígenas americanos a poseer propiedad, intercambiar bienes, y elegir sus autoridades. Se percataron, sin embargo, de que los intereses individuales no siempre promoverán el bienestar general. Este convencimiento no es extraño al pensamiento liberal contemporáneo. Mises, por ejemplo, argumenta que «[l]a política del liberalismo es la política del bien común, la política de sujetar los intereses particulares al bienestar general»[20]. Las ideas de los doctores referentes a la sociedad, el gobierno y los derechos de la persona son muy similares a las hoy defendidas por autores liberales. Su actitud frente al gasto gubernamental estaba íntimamente relacionada con sus ideas acerca de la naturaleza de gobierno y no se la puede catalogar como laxa. Condenaron los gastos elevados porque entendieron los efectos negativos

que estos producirían y porque podían llegar a significar una violación de los derechos de propiedad.

El rechazo a la inflación como método de superar dificultades financieras abrió el camino para sus propuestas de presupuesto equilibrado. En opinión de los escolásticos tardíos, el monarca debería esforzarse por equilibrar su presupuesto reduciendo gastos y subsidios y disminuyendo el número de cortesanos. La elevada presión tributaria fue una de las principales preocupaciones de estos pensadores y también se opusieron a la política de financiar gastos incurriendo en deudas públicas elevadas. De acuerdo con su experiencia, las deudas elevadas del gobierno no sólo no conducen a una reducción en los gastos, sino que comprometen el futuro del reino.

Para los doctores, el objetivo de los impuestos era recaudar recursos para las actividades justas de un gobierno. Declararon que los impuestos deberían ser moderados y proporcionales, sin hacer mención de los mismos como mecanismos de redistribución de riquezas. La gran mayoría de los pensadores liberales contemporáneos también defienden la idea de que los impuestos deberían ser un mecanismo para obtener ingresos y no para equilibrar posiciones patrimoniales[21]. Asimismo recomiendan que los impuestos se cobren teniendo en cuenta el principio de neutralidad. Un impuesto neutral es aquel que no modifica la asignación natural de recursos existente antes de imponer el tributo[22]. Reconociendo que tal neutralidad es imposible de alcanzar, los autores liberales señalaron que alcanzar la mayor neutralidad posible debe ser el principio rector de las autoridades fiscales[23].

Al reclamar impuestos moderados, Navarrete se percató de que los impuestos excesivos podían reducir los ingresos del rey, ya que pocos podrían pagar tan altas tasas. En época reciente algunos economistas han argumentado en forma similar, proponiendo reducciones de impuestos para incrementar la recaudación impositiva, que sería el resultado de una mayor actividad productiva.

Mises no estaba lejos de esta idea cuando remarcó que pasado un cierto nivel de tasas, tanto cada impuesto específico como el sistema impositivo

en su totalidad comienzan a ser contraproducentes y la recaudación total disminuye. En el campo de la ética económica, los escolásticos tuvieron cuidado de señalar que algunas de las leyes que obligan legalmente no obligan en conciencia.

La teoría monetaria

Las teorías acerca del origen y la naturaleza del dinero influyen directamente en las discusiones acerca del valor del dinero y las recomendaciones de política monetaria. Aquellos que consideran que la moneda es un simple fenómeno legislativo están más predispuestos a aceptar la intervención del gobierno en asuntos monetarios. Esta intervención generalmente se dirige a tratar de influir en el valor de la moneda.

Al igual que los escolásticos, Pufendorf, Adam Smith y los economistas austriacos también explicaron el origen del dinero de manera aristotélica. Los escritos de Pufendorf llevan estampa de la tradición escolástica tardía. Explicaba que, a medida que las sociedades se desarrollaron, el intercambio indirecto comenzó a reemplazar al cambio directo:

> [n]o era fácil para los hombres procurarse bienes que serían queridos por personas dispuestas a intercambiarlos por los bienes que nosotros queremos, o que fueran equivalentes a los bienes de otro. Y en sociedades civilizadas donde los ciudadanos están divididos en diversos sectores del orden social, debe haber necesidad de diversas clases de hombres, que no podrían subsistir en lo más mínimo, o a lo sumo lo harían con la máxima dificultad, si este intercambio simple de bienes y trabajo hubiese persistido. Es perfectamente claro que aquellas naciones que no están familiarizadas con el uso del dinero, no comparten los avances de la civilización[24].

En lo que se refiere a los factores que influyen en el valor del dinero, Pufendorf le dio más importancia a la interacción y al consenso humano que a la naturaleza:

> Pero como esta función del dinero no viene dada por necesidad alguna emanada de su naturaleza, sino por la imposición y los acuerdos humanos […] es obvio que otros materiales pueden usarse y son usados bajo la presión de las circunstancias o por simple preferencia[25] […]. Pero pese a que el valor del oro y la plata, y de la moneda, depende de la imposición y los acuerdos humanos,

> los gobernadores de los estados no tienen la libertad de modificar ese valor a su voluntad, sino que tienen que tener en mente ciertas consideraciones […] la moneda también es creada para asistir mejor al comercio, no solamente entre los ciudadanos de un mismo estado, sino también para los que son de diversas naciones. Por lo tanto, si el soberano de un estado ha fijado un valor escandaloso a su moneda, la torna inútil para ser usada por sus ciudadanos en sus intercambios con extranjeros[26].

Pese a que Turgot también explicó el origen del dinero de manera aristotélica, señaló que el oro y la plata fueron constituidos en moneda, y en moneda universal, sin ninguna convención arbitraria de los hombres, sin la intervención de alguna ley, sino «por la naturaleza de las cosas»[27]. Según Turgot, toda moneda es esencialmente una mercancía, y cualquier bien económico puede servir para intercambios directos[28]. El concepto de que «una moneda puramente convencional es por lo tanto una imposibilidad»[29], lo llevó a concluir que los metales —especialmente el oro y la plata— eran la mercadería más apropiada para ser utilizada como moneda[30].

Al igual que Aristóteles, remarcó que tanto la convención como la naturaleza del intercambio indirecto fueron los factores que más influyeron en el origen de la moneda, tanto Pufendorf como Turgot pudieron haber desarrollado sus teorías partiendo de las ideas del filósofo griego[31]. Los autores de la Escuela Austríaca también dieron explicaciones similares a las aristotélicas[32]. Continuaron en la línea de Turgot, que según Carl Menger fue fundada por John Law[33]. La moneda surgió espontáneamente, sin ser creada o inventada por nadie. El Estado o la ley no crearon la moneda, pero al darle carácter legal a un medio de cambio en ciertas circunstancias históricas reforzaron algunos de los atributos monetarios[34]. De acuerdo con la teoría subjetiva del valor, es correcto compartir el juicio de Mises de que los hombres eligieron los metales preciosos como moneda debido a sus características mineralógicas, físicas y químicas, pero que se haya elegido el oro y no otra cosa es «un simple hecho histórico, que como tal no puede ser concebido por la cataláctica»[35].

De acuerdo con los escolásticos tardíos el valor de la moneda debería ser determinado de la misma manera en que se determina el valor de

cualquier otro bien[36]. La utilidad y la escasez eran los factores que más influían en el valor de la moneda, pero descubrieron que su utilidad guardaba una estrecha relación con la cantidad: la gente reducirá la demanda de aquella moneda que sufre constantes adulteraciones. Una reducción en el valor legal de la moneda causará, por lo tanto, un incremento de similares proporciones en los precios. También observaron que el valor de la moneda tenderá a ser más alto allí donde sea más necesario para transacciones (como en las ferias).

Los doctores en general —y Azpilcueta en particular— han sido reconocidos como los primeros formuladores de la «teoría cuantitativa del dinero»[37]. Las citas presentadas en el capítulo 5 son suficiente prueba de que el prestigio de las teorías monetarias escolásticas está bien ganado. Estos autores tenían conocimiento de prácticamente todos los factores que pueden influir en el valor de la moneda, y que por lo tanto el mismo estaba sujeto a fluctuaciones. A pesar de ello, se esperaba que el precio de la moneda varíe menos que el precio de los demás bienes. Turgot también reconoció esta natural variabilidad en el «precio» de la moneda[38]. Reconoció la estabilidad monetaria como un fin deseable, pero que la estabilidad perfecta no podía alcanzarse.

Debido a que los escolásticos tardíos basaron sus recomendaciones y análisis de política monetaria en sus teorías del valor de la moneda, no sorprende que, en el campo de la política económica, hayan llegado a conclusiones similares a las de los liberales modernos. Estos moralistas reconocieron que las degradaciones monetarias producían una revolución en las fortunas, dificultaban la estabilidad política y violaban derechos de propiedad. También creaba confusión en el comercio (interno y externo), llevando al estancamiento y a la pobreza. La degradación de la moneda, al menos para Mariana, representó un instrumento tiránico de expoliación[39].

En el campo de la ética económica, los escolásticos condenaron el uso de la inflación monetaria como medio para un masivo repudio de la deuda pública. Mariana criticó severamente a aquellos príncipes que adulteraban los patrones monetarios para así poder pagar sus deudas. Otros escolásticos

tardíos especificaron que las deudas deberían pagarse en la moneda vigente en el tiempo del contrato[40].

Samuel von Pufendorf empleó argumentos similares para criticar las políticas de degradación monetaria[41]. Incluso mencionó a Mariana, pero sin citar sus escritos. Pufendorf reconoció que la adulteración monetaria dañaría seriamente a los patrimonios privados. Declaró que «si se mezcla tanto metal bajo en la moneda […] las mismas monedas se pondrán coloradas ante su bajeza»[42]. Pufendorf excusó a los reyes que en tiempos de necesidad utilizaban este arbitrio siempre y cuando «corrijan el mal causado una vez desaparecida la necesidad».

La lectura cuidadosa de las *Lectures* y *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, revelan que estos argumentos ejercieron gran influencia en sus pensamientos[43]. En sus *Lectures* argumentó que este método inflacionario para pagar deudas era muy predominante:

> Cuando en ciertas instancias, o en ocasiones importantes, como el pagar deudas, o a los soldados, el gobierno necesita de dos millones, pero no tiene más que uno, reclama todas las monedas y, mezclándolas con una cantidad mayor de aleación, las torna en dos millones tratando de que se parezcan lo más posible a la moneda antigua. Muchas operaciones de este tipo han tenido lugar en cada país[44].

En *La riqueza de las naciones* Smith repitió estos argumentos acerca de que la degradación monetaria ha sido el método más usual por el cual se han ocultado las bancarrotas gubernamentales. La mayor cantidad de moneda nominal permite que se realicen pagos y que, al menos desde el punto de vista legal, se salden las deudas públicas[45]. En ambos libros, Adam Smith censura fuertemente estas prácticas.

El comercio

Enfatizando la importancia del comercio y el intercambio y notando que la sociedad humana se beneficia con las transacciones de bienes, los seguidores de los escolásticos tardíos ofrecieron pruebas elaboradas de la necesidad del comercio interno y externo. Discernían que es una necesidad

enraizada en las limitaciones humanas y en las diferencias geográficas. Distintas tierras ofrecen distintos productos, y sólo mediante el comercio puede un país disfrutar una provisión equilibrada y diversificada de bienes.

Pese a que Pufendorf reconoció los beneficios del comercio,[46] parecía mucho más predispuesto a proponer restricciones que los escolásticos hispanos. Su cita de las *Oraciones* IH, de Libanius, remonta el origen del comercio a la voluntad divina:

> Dios no ha conferido sus presentes a todas las comarcas, pero las dividió de acuerdo a las regiones, para inclinar a los hombres hacia las relaciones sociales debido a la necesidad de asistencia mutua; y Él ha abierto las avenidas comerciales, con la intención de que toda la humanidad disfrute en común de las cosas producidas por unos pocos[47].

Al contar que los antiguos atenienses excluyeron a los megarios de todos sus mercados y puertos, Pufendorf notó que los últimos se quejaban de que esto era contrario a las leyes generales de justicia. No estaba totalmente de acuerdo con este lamento y comentó que tal aseveración «permite muchas restricciones»[48]. Según su opinión, el Estado tiene el derecho de prevenir que los extranjeros comercien en aquellos bienes que no son absolutamente necesarios para su existencia, particularmente «si nuestro país por ello perdería una considerable ganancia o de alguna manera indirecta sufriría algún daño»[49]. En el contexto de la popularidad de las ideas proteccionistas durante el siglo XVII, Pufendorf declinó censurar al país que, para favorecer a la nación, prohíbe la exportación de ciertos bienes o regula el comercio entre estados. Consideraba apropiadas las leyes que restringen importaciones «tanto porque el Estado puede sufrir una pérdida, o para incitar a los ciudadanos a mayor industria, o para evitar que nuestras riquezas pasen a manos extranjeras»[50]. Citando a Platón a favor de su opinión, criticó explícitamente la actitud liberal de Vitoria:

> Por tal razón la posición de Franciscus a Victoria es ciertamente falsa cuando mantiene: «La ley de gentes permite que cada persona lleve a cabo el comercio en las provincias de otros mediante la importación de mercaderías que les faltan o por la exportación de oro y plata, así también de otras mercaderías abundantes»[51].

Hacía notar que por la misma razón que les permite cobrar impuestos, las autoridades tienen el derecho de imponer restricciones al comercio. Esta razón es «el bien de la comunidad pública», y los ciudadanos no tienen derecho de ejercer este derecho[52].

Su postura, empero, era a favor del comercio: «Sería inhumano e injusto prevenir que una persona obtenga las cosas que necesite mediante el intercambio de los bienes que posee en abundancia»[53].

Fueron los fisiócratas quienes acuñaron la frase *laissez faire, laissez passer*, que describe bien sus posturas favorables hacia el comercio. Turgot, contemporáneo de estos autores, señaló que la diversidad de tierras y la multiplicidad de las necesidades llevó al intercambio de productos[54]. Explicó que el comercio beneficia a la sociedad humana, y que «todos se benefician con tal arreglo, ya que al dedicarse a un sólo tipo de trabajo tienen mucho más éxito en él»[55].

La conclusión de Adam Smith acerca de que la división del trabajo es la causa principal de la riqueza de las naciones, brinda considerable apoyo a la justificación del intercambio doméstico e internacional. Ni siquiera él, sin embargo, pudo divorciarse del clima de opinión mercantilista. Los enemigos de un mundo unido por el libre comercio suelen citar frecuentemente su defensa de las tarifas proteccionistas para la industria naval[56].

Entre los economistas liberales modernos, Ludwig von Mises consideró que la división del trabajo, y su corolario, la cooperación social, como el fenómeno social por excelencia[57]. Estableció que el principio de la división del trabajo, y por lo tanto el comercio, está fundamentado en las leyes naturales y es lo que hace posible la sociedad humana:

> La sociedad, en definitiva, es un fenómeno intelectual y espiritual: el resultado de acogerse deliberadamente a una ley universal determinante de la evolución cósmica, a saber, aquella que predica la mayor productividad de la labor bajo el signo de la división del trabajo. Como sucede en cualquier otro supuesto de acción, este percatarse de la operación de una ley natural viene a ponerse al servicio de los esfuerzos del hombre deseoso de mejorar sus propias condiciones de vida[58].

En opinión de Mises, la división del trabajo, además de producir frutos económicos, también produce que broten, «a veces, entre los distintos miembros actuantes, sentimientos de simpatía y amistad y especie de sensación de común pertenencia»[59].

No puede decirse que las doctrinas de los escolásticos tardíos estaban libres de creencias mercantilistas[60]. A pesar de ello, estuvieron a favor del libre comercio. La mayoría de ellos estaba al tanto de la miseria que las políticas mercantilistas españolas producían en las colonias americanas. Los relatos de sus compañeros de orden, que retornaban de Hispanoamérica, describían estas penurias en gran detalle. La visión de una comunidad internacional libre y unida no estaba lejos de la perspectiva de estos autores católicos.

Valor y precio

La teoría escolástica de valor y precio influyó fuertemente en el pensamiento económico posterior. Grocio, Pufendorf, Turgot, algunos de los escritos de la escuela escocesa y la tradición austríaca, analizaron temas utilizando similares análisis a los escolásticos.

Pufendorf reconoció la influencia de la *virtuositas*[61] y de la utilidad[62]. Rechazó el análisis aristotélico de Grocio de que «la necesidad es la medida de valor más natural de una cosa»[63]. Si esto fuera cierto, argumentaba, aquellas cosas que sólo sirven al ocio placentero deberían ser gratis y, sin embargo, «la humanidad le otorga un precio a tales cosas»[64].

Las ideas de los escolásticos también encontraron eco entre los protestantes del Nuevo Mundo. John Cotton (1584-1652), el famoso clérigo puritano, ofrece un análisis con muchas similitudes. John Winthrop contó que Cotton, en uno de sus sermones, proporcionó una lista de reglas éticas para el comerciante:

1. Un individuo no debe vender por arriba del precio corriente, por ejemplo aquel precio que es usual en un cierto lugar y tiempo, y que algún otro (que conoce el valor del bien) esté dispuesto a pagar si

tuviese ocasión de usar el bien; como lo que llamamos moneda corriente, que cada hombre aceptaría tomar, etc.

2. Cuando uno pierde dinero con su mercancía por falta de habilidad, etc., debe tratar el hecho como una falta o cruz propia, y por lo tanto no debe cargar a los demás con ella.
3. Cuando uno sufre pérdidas por una calamidad en el mar, etc., es una pérdida que la Providencia le ha lanzado, y no puede uno lanzársela a otro; porque tal hombre pareciera querer escudarse de todo hecho providencial, etc. que nunca debería perder; pero cuando hay escasez de un bien, allí uno sí puede aumentar el precio; porque ahora es la mano de Dios sobre las mercancías y no la de personas.
4. Uno no puede pedir más por un bien que su precio de venta, como le señaló Efron a Abraham, «la tierra vale tanto»[65].

Reglas similares podrían haber sido escritas por la mayoría de los escolásticos tardíos.

La teoría del precio veraz (*prix veritable*) de Turgot también es muy similar a la teoría escolástica del justo precio. Según este autor, «las necesidades recíprocas condujeron al intercambio de lo que la gente tiene por lo que no tiene»[66]. Añadía, asimismo, otros elementos a su teoría de valor y precio:

> Mientras que consideremos cada intercambio como aislado y en sí mismo, el valor de cada una de las cosas intercambiadas no tiene otra medida que la necesidad o el deseo y los medios de las partes contratantes, equilibrando uno con otro, y fijado por nada que no sea el acuerdo de su voluntad[67].

En un libro publicado en 1747, Hutcheson incluyó un corto capítulo tratando el tema del valor, o precio, y los bienes. Sus argumentos muestran cierto paralelismo con los de Pufendorf[68]. Quizás es ésta la razón por la que por un tiempo, en sus clases, Adam Smith enseñó una teoría de los precios muy similar a las teorías escolásticas. La gran mayoría de los historiadores modernos declaran que la teoría de valor de éste era una teoría

basada en el costo de producción[69]. En sus *Lectures*, sin embargo, Adam Smith razonaba de forma distinta:

> Cuando un comprador viene al mercado, nunca le pregunta al vendedor el monto de los costos en que ha incurrido para producir el bien. La regulación del precio de mercado de los bienes depende de los siguientes artículos:
>
> Primeramente, la demanda, o la necesidad por el bien. No hay demanda para un bien de poca utilidad; no es un objeto de deseo racional.
>
> En segundo lugar, la abundancia o escasez de un bien en relación con la necesidad que de él existe. Si el bien es escaso, el precio se aumenta, pero si la cantidad es más que la necesaria para proveer a la demanda, el precio cae. Por ello los diamantes y las piedras preciosas son caras, mientras que el hierro, que es mucho más útil, es tantas veces más barato, aunque esto depende principalmente de esta última causa.
>
> En tercer lugar, la riqueza o pobreza de aquellos que demandan[70].

Estos párrafos exponen una teoría del valor que está en casi total acuerdo con los escritos escolásticos tardíos. La necesidad, el uso, el deseo y la escasez, son todos términos usados por estos autores para expücar la determinación de los precios. El tercer factor mencionado por Smith había sido analizado por Conradus y la escolástica hispana también lo aceptó. Raymond de Roover notó que «en la teoría escolástica de valor y precio no hay nada básicamente incorrecto. Descansaba en la utilidad y en la escasez, y Adam Smith no la pudo mejorar»[71]. Sólo después de tres siglos, con las contribuciones de la Escuela Austríaca, la teoría del valor sufrió una considerable mejora. En un artículo publicado en 1891, Eugene Böhm-Bawerk describió las cualidades distintivas de la economía austríaca. Comenzó su artículo señalando que «la provincia de la economía austríaca es la teoría en el estricto sentido de la palabra». En el campo de la teoría positiva, el principal rasgo característico de esta escuela es la teoría del valor. La teoría de la utilidad marginal o final, como él solía describirla, es la piedra angular del pensamiento económico austríaco. Después de declarar que la idea del valor «se extiende sólo a aquellos bienes que no se pueden obtener en una abundancia suficiente para satisfacer toda la demanda posible», F. von Wieser explicó la teoría marginal o final de valor de la siguiente manera:

> Un bien no es valorado de acuerdo con la utilidad que actualmente posee, sino por el grado de utilidad que depende de un bien en particular, por ejemplo el grado de utilidad que no podría ser satisfecho si uno no poseyera el bien en cuestión[72].

El ejemplo de San Bernardino ilustra el punto de Wieser con claridad. Si comparamos el precio del agua y del oro en una montaña, puede llegar el caso en que la falta de agua acarree la muerte: ¡el grado de utilidad a que uno debe renunciar es extremo! Por ello San Bernardino concluye que en esas condiciones el agua puede llegar a costar más que el oro[73]. Sin lugar a dudas, en este punto los autores escolásticos fueron precursores de la economía austríaca[74]. Basando su teoría en la utilidad, la escasez y la estima, presentaron todos los elementos necesarios para explicar el valor de los bienes económicos. E. Böhm-Bawerk puntualizó que uno de los problemas teóricos de más importancia para un economista es el de resolver «la relación entre el precio de mercado de un bien dado, y la estimación subjetiva que de tal bien hacen los individuos de acuerdo con sus variados deseos e inclinaciones por un lado y su riqueza e ingreso por el otro»[75]. Según él, los precios (o el valor objetivo) son «el resultante de las diferentes estimaciones subjetivas de los bienes, realizadas por los compradores y los vendedores de acuerdo con la ley de la utilidad final»[76].

Los doctores concordaban en que el gobierno tiene derecho a establecer precios legales. No estaban de acuerdo, sin embargo, en la conveniencia de dichos controles de precios. Basando sus argumentos en puntos de vista utilitaristas, muchos economistas modernos no presentan objeción al derecho de la autoridad para fijar precios. En cambio, y en forma similar a Azpilcueta, Molina o Villalobos, argumentan que la fijación de precios no es un medio idóneo para conseguir buenos resultados y que sería mejor vivir sin ellos[77]. Muchos liberales aceptan los impuestos como una inevitable restricción a la propiedad privada, pero necesarios para protegerla, y sin embargo consideran que los precios oficiales son una inadmisible restricción al derecho de propiedad.

En los casos en que el precio legal era injusto, los escolásticos eran categóricos: tales precios no obligan en conciencia. Sería extraño para estos

autores condenar a priori todas aquellas transacciones que tienen lugar en la economía informal o subterránea[78]. Todo precio legal que no cubriese los costos de producción era considerado injusto. Los escolásticos eran extremadamente condescendientes con aquellos que violaban tales precios. Justificaban incluso que uno disminuyera el peso o la calidad de un producto para así compensar las injusticias de precios arbitrarios[79].

Para la gran mayoría de los autores liberales, un intercambio es considerado justo si los participantes actuaron de forma libre y voluntaria. Los autores escolásticos tenían una postura similar pero diferían en la definición de «acto voluntario». Para estos últimos, la inexistencia de coerción no alcanza para demostrar que las partes actuaron voluntariamente. Sus argumentos se basaban en el dictamen aristotélico de que nadie sufre daño voluntariamente (*volenti non fit injura*). Esta frase puede dar lugar a dos interpretaciones. El enfoque *ex ante* da lugar a juicios del tipo «si tú realizaste esta transacción voluntariamente es porque pensabas ganar, si luego descubres que no te convenía no tienes mucho derecho para quejarte»[80]. La interpretación *expost*, mucho menos frecuente, daría lugar a razonamientos del tipo «si después de un intercambio notas que te has hecho daño, es claro que la transacción fue involuntaria ya que nadie sufre perjuicios voluntariamente». Análisis escolásticos determinaban que, en ciertos casos, la ignorancia del comprador o vendedor pueden tornar un intercambio en involuntario. Pese a que reconocían el derecho a ganancias debido al mejor conocimiento del mercado, condenaban a aquellos que sacaban ventajas de los consumidores ignorantes.



Martín de Azpilcueta, «Doctor Navarrus» (1492-1586), está considerado uno de los más eminentes expertos en derecho canónico de su tiempo.

Los autores escolásticos tardíos eran unánimes en su condena a los monopolios[81]. Es importante hacer notar que estos autores no condenaban a los monopolios *per se*. El gran tamaño o el ser la única empresa o negocio en una rama particular de la producción o el comercio no eran argumentos suficientes para censurar la acción de una compañía en particular. Condenaban actividades monopolísticas de aquellos que tenían un privilegio oficial y de aquellos que en forma secreta conspiraban para acaparar toda la oferta de una mercancía[82].

Los escolásticos tardíos se percataron de que toda vez que el rey permitía un monopolio otorgándole un privilegio exclusivo, se abrían las puertas al abuso en los precios. Es por ello por lo que en estas circunstancias reclamaban que la autoridad fijara precios justos. La única regla que pudieron recomendar era la política de fijar precios que cubrieran

los costos más un porcentaje de ganancias (*cost plus*). Esta misma regla es la que se usa hoy en día para determinar los precios de los servicios y productos de la mayoría de las empresas gubernamentales o paragubemamentales que cuentan con un privilegio monopolistico. Según Raymond de Roover, no caben dudas de que las teorías conspirativas que fundamentan la legislación antimonopolística moderna, tuvieron su origen en las doctrinas medievales del justo precio[83].

Grocio mantuvo una teoría monopolistica muy similar a la de los autores católicos, condenando a los mismos porque violaban la ley natural. Los únicos monopolios que podían permitirse eran:

1. Aquellos establecidos por el rey para una causa justa y cuyos precios eran fijados.
2. Los monopolios que no cobraban más allá del precio justo[84].

De los cuatro tipos distintos de monopolio descritos por los escolásticos[85], Pufendorf consideraba que los únicos que debían considerarse propiamente como tales eran aquellos establecidos por ley:

> En el sentido propio del término, un monopolio no puede ser establecido por ciudadanos privados porque necesita la fuerza del privilegio. Porque, ¿cómo puede un ciudadano que no tiene derecho de ordenar y que no puede usar la fuerza, prohibir que otros, ciudadanos como él, negocien con un tipo especial de mercadería?[86]

Los privados sólo pueden establecer monopolios espurios mantenidos en base a «fraudes y conspiraciones clandestinas». Pufendorf anotó las acciones que podían engendrar tales «monopolios»:

1. Impedir que otros ciudadanos se acerquen al lugar en que la mercancía en cuestión es barata.
2. Dificultar que otros traigan sus mercancías al mercado.
3. Tratar de acaparar toda la oferta[87].

Condenaba a todos aquellos mercaderes que utilizaban estos medios para poder vender a «precios injustos». También censuraba a los

trabajadores y artesanos que acordaban secretamente no vender sus servicios por debajo de un precio determinado[88]. Pese a estar basado en el pensamiento escolástico tardío, el análisis de Pufendorf parece estar más de acuerdo con las conclusiones del liberalismo clásico. Los liberales del siglo XX condenan usualmente sólo aquellos monopolios establecidos por leyes que restringen la libertad de entrada a un mercado en especial o que le otorgan un privilegio exclusivo que hace imposible la competencia (como pueden ser las exenciones impositivas o los subsidios directos). La mayoría de los analistas modernos concuerdan en que la coerción o el fraude toman un intercambio en involuntario, pero en los casos en que un monopolista se aprovecha de la ignorancia ajena, existe diversidad en los juicios[89].

El pensamiento contemporáneo puede cuestionar algunas de las recomendaciones de política económica de los escolásticos (la aceptación de controles de precios y la condena a los monopolios). Esto es cierto tanto para los que comparten como para los que discrepan con los principios teóricos de los escolásticos. Este cuestionamiento, empero, no desdice las numerosas contribuciones de estos autores.

La concepción escolástica de la justicia distributiva: una comparación con enfoques liberales modernos

En los tiempos actuales se suele confundir la idea de una «justa distribución de la riqueza» con el concepto de «justicia distributiva». Mientras que el primer término suele referirse a las posiciones patrimoniales de los individuos que integran una sociedad (la cantidad de bienes que tienen los individuos), el segundo se refiere (al menos en la concepción aristotélico-tomista) a la justa distribución de bienes comunes. Autores de la talla de E A. Hayek y Robert Nozick critican el ideal que se esconde detrás del primer concepto. Suelen pasar por alto el hecho de que, existiendo bienes comunes, siempre habrá lugar para la justicia distributiva, es decir, para que se establezcan reglas justas referidas a la distribución y al sostenimiento de los bienes públicos.

En economías privatistas sólo puede haber redistribución allí donde previamente hay confiscación. No puede negarse que los impuestos pueden considerarse, bajo muchos puntos de vista, como una confiscación (este término proviene de la palabra latina *confiscare*; de *cum*, con, y *fiscus*, el fisco, y significa privar a uno de sus bienes y aplicarlos al fisco). En la concepción del Estado ideal de Nozick y de Hayek hay lugar para los impuestos, ¿no se puede entonces concluir que los impuestos deben cobrarse siguiendo un criterio de justicia y que este criterio es distinto de la justicia conmutativa? ¿No se puede entonces concluir que la asignación (distribución) de estos fondos debe realizarse siguiendo algún principio de justicia?

Los bienes y servicios que se crean en el mercado no son primero producidos y luego distribuidos. Parte de esos bienes, sin embargo, son confiscados (pasan a poder del fisco) y luego son distribuidos, asignándolos a la provisión de ciertos servicios que se prestan al margen del mercado. Para el liberalismo clásico, la provisión de alguno de estos servicios, que se prestan al margen del mercado, son condición necesaria para que funcione el mercado. Estos bienes, claro está, deben ser provistos en una forma justa. Von Mises, por ejemplo, critica las políticas impositivas «discriminatorias». ¿Acaso este concepto no es similar al de «acepción» utilizado por los escolásticos?

«Lo que propugnamos», nos dice Hayek, «es que lo que el gobierno realice sea conforme a la justicia»[90]. No difiere este juicio de la postura escolástica. Hayek, en otro párrafo, acepta un principio que para «nuestros» autores sería de justicia distributiva: «La existencia de una organización gubernamental coactiva y las normas por las que la misma se rige dan pie a que, en justicia, se goce del derecho de participar en los servicios del gobierno, e incluso pueden justificar la aspiración a una equitativa codeterminación de lo que el gobierno deba hacer»[91]. Estas relaciones del «todo» (gobierno) con las partes deben realizarse respetando los criterios de justicia distributiva.

Hayek comienza su capítulo sobre la justicia «social o distributiva» con una crítica de David Hume: «Tan grande es la incertidumbre en cuanto al

mérito, tanto por su natural oscuridad como por el alto concepto que de sí mismo tiene cada individuo, que ninguna norma de conducta puede basarse en él»[92]. El economista austríaco incluye esta cita para señalar el carácter subjetivo e incierto que tiene el concepto de mérito. Ahora bien, no existe ningún patrón objetivo y certero para determinar cuál es la forma «justa» de sustentar los bienes comunes y soportar las cargas públicas. Los economistas discrepan en cuál es la mejor manera para determinar el impuesto «justo» o neutro (que no beneficie a unos a costa de otros). ¿Sobre la base de qué criterio se determinará el monto de impuestos a pagar por cada ciudadano? ¿Se tomará en cuenta su riqueza, sus ingresos anuales, sus gastos, o se aplicará un impuesto per cápita?

Una cosa es decir que es difícil asignar méritos para aplicar criterios de justicia y otra muy distinta es decir que la idea de mérito es inadmisible como criterio de justicia.

El término «mérito» proviene del griego: recibir una parte. También significa adquirir derecho a una recompensa, un premio o un honor. Como señalamos antes, Hayek está de acuerdo en que por el hecho de pagar impuestos adquirimos un derecho a usar los bienes y servicios que el Estado financia con esos fondos. Esto parece debilitar su postura en contra de la utilización del mérito como criterio de justicia. Es parte de la justicia distributiva la determinación de los principios y las reglas por las cuales se decide la adjudicación de estos derechos.

Volviendo al tema de los impuestos, es doctrina común entre los economistas que la estructura impositiva nunca será neutral, y que siempre beneficiará a unos a expensas de otros. Distintos tipos de impuestos, además, tendrán efectos dispares en los ingresos y en los patrimonios de los individuos. Por eso las discusiones acerca del impuesto ideal implican una discusión de justicia distributiva. Si uno no realiza juicios morales no sólo será difícil, sino imposible probar que un impuesto debe ser preferido a otro.

Desde el punto de vista técnico es posible, en cambio, concluir que para conseguir determinado objetivo, un tipo de impuesto puede ser más económico, o conseguir el objetivo más rápidamente que otro. Pero de esta

conclusión no podemos deducir que, por lo tanto, ese impuesto también debe preferirse por razones de justicia.

Por un lado, podemos compartir la idea de que lo justo es aquello que la mayoría de la población o la autoridad establecida define como tal[93]. Por el otro, podemos adoptar la postura escolástica de que para que los impuestos sean justos, los mismos deben estar de acuerdo con los principios de justicia distributiva que emanan de un correcto entendimiento de la naturaleza humana. Este enfoque puede compartir la preferencia de los economistas liberales por un sistema impositivo «neutral», pero no puede ser justificado con un análisis puramente positivo. Aquellos que, por medio de la razón, pretenden justificar el cobro de impuestos, necesitarán forzosamente recurrir a una concepción de mérito y a la de justicia distributiva[94].

Si queremos aferramos a la postura de que el mérito no puede utilizarse como regla de justicia porque no puede ser medido, deberíamos abandonar también todo intento de pretender justificar el cobro de impuestos (ya que sin hablar de mérito es imposible hablar de justicia impositiva).

Hayek critica a John Stuart Mill por señalar que «se considera universalmente justo que cada persona reciba lo que merece (sea bueno o malo), e injusto que reciba un bien, o que se le haga sufrir un mal, que no merece»[95]. Señala, asimismo, que Stuart Mill, al relacionar el concepto de justicia social y distributiva con el «trato» que la sociedad otorga a los individuos, según sus correspondientes méritos, crea un significado de justicia que conduce a un auténtico socialismo[96]. El párrafo de Mill es como sigue: «La sociedad debe tratar igualmente bien a los que han contraído iguales méritos con ella… Este es el principio abstracto más elevado de la justicia social y distributiva».

Hayek reconoce que el concepto de justicia que él critica difiere del concepto escolástico[97], pero critica fuertemente el concepto moderno de justicia social. Muchos autores identifican la justicia social con la justicia distributiva, pero no todos utilizan esta terminología. Luigi Taparelli D’Azeglio fue uno de los primeros en usar el término justicia «social» en

una acepción que puede resultar compatible con el pensamiento clásico-liberal.

«De la idea del derecho nace espontáneamente la de "justicia social" […] La "justicia social" es para nosotros justicia entre "hombre y hombre"». Aclara que considera al «hombre» en abstracto, el «hombre considerado en cuanto a las "solas dotes" que entran en la idea de "humanidad", del hombre considerado como animal racional»[98].

Desde este punto de vista, la relación entre hombre y hombre es de perfecta igualdad, ya que ambos participan de la esencia humana. De aquí concluye que «la justicia social debe igualar de hecho a todos los hombres en lo tocante a los "derechos de humanidad"», ya que el Creador los hizo iguales en naturaleza.

Los hombres, pese a ser iguales en esencia, difieren entre sí en lo que se refiere a su individualidad y personalidad. Debido a esta desigualdad, Taparelli se pregunta qué hacer cuando «dos o más individuos asociados para un fin común […] disputan entre sí por algún oficio o preeminencia. ¿Daréis en tal caso a todos lo que dais a alguno de ellos?». Responde que esto sería ridículo e imposible de ejecutar. Y ¿cómo se logra la justicia en estos casos? Según este autor, la misma se alcanza equiparando «los oficios con las capacidades, las recompensas con los merecimientos, los castigos con las faltas y el orden real con las proporciones ideales de los medios con el fin»[99].

El reverendo William Ferree realizó hace ya seis décadas un análisis de la justicia social que es digno de volverse a estudiar[100]. Ferree basa muchos de sus razonamientos en la obra del papa Pío XI, especialmente en la Encíclica *Quadragesimo anno*. Comienza por aclarar que el principio fundamental de «no robarás» debe permanecer inmutable, pero que han existido y existen regímenes de propiedad muy distintos[101]. Dada la naturaleza humana, todo sistema legal será imperfecto.

Según Ferree, el concepto de justicia social utilizado por Pío XI es similar a los antiguos conceptos de «justicia legal» o «justicia general». Según él, este tipo de justicia es la virtud que tiene al bien común como objeto directo.

El primer ejemplo que brinda Ferree es el del punto 71 de *Quadragesimo anno*, en el que Pío XI señala que se le debe pagar a cada trabajador un salario suficiente para mantenerse a sí mismo y a su familia.

Según Ferree esto no significa que el Sumo Pontífice demande un «salario familiar», sino que reclama una reorganización del sistema. «Porque es el sistema como un todo el que está mal organizado (injusto socialmente) cuando priva a los seres humanos del poder de proveer a sus necesidades comunes de manera adecuada».

La justicia social es definida como la organización que tiene por objeto el bien común. Pío XI se refería a ella como una justicia que va más allá de la justicia de los tribunales[102]. En su visión, la ley es una de estas instituciones que se crean para el bien común por justicia social.

La justicia social, mediante una organización adecuada del sistema industrial, hace posible que se paguen salarios «justos». Pero esto no significa, añade Ferree, que el pago de un salario determinado sea debido por justicia «social». El pago de un salario justo sólo puede ser requerido mediante la justicia conmutativa, «la justicia social no crea un derecho adicional a reclamar un salario "justo" independientemente de las circunstancias».

Ahora bien, la creación de estas instituciones no es función de un tirano, un partido o de un individuo aislado, sino que es función de la sociedad en su conjunto.

¿Cómo podemos juzgar si un ordenamiento social determinado está estructurado sobre la base del respeto por los principios de justicia social? Ferree aclara correctamente que el único criterio que utiliza Pío XI es el de «por los frutos los conoceréis»[103]. Si utilizamos este criterio para comparar niveles de vida, posibilidades de empleo y capacidad de ahorro, es indudable que las sociedades que más respetan la propiedad privada son también las que más respetan la justicia social.

Llevando el análisis de Ferree a términos más concretos podemos imaginarnos un típico país del tercer mundo, en donde las trabas, los impuestos, las regulaciones y el proteccionismo impiden el desarrollo económico. Un empresario aislado, o un obrero aislado, poco puede hacer

para cambiar esta situación. Es preciso remover las trabas, lograr un cambio institucional y para ello es necesaria la acción de un grupo y el cambio de leyes que afectan a la sociedad en su conjunto.

Este concepto de justicia social engloba, pero no se identifica con él, el concepto escolástico de justicia distributiva. Ferree rebate a quienes creen que «la justicia distributiva es la virtud que evalúa quién debería pagar los impuestos mientras que la justicia social es la virtud de pagarlos». Ambas acciones, concluye Ferree, son distributivas y sólo se toman en justicia social cuando promueven el bien común.

El concepto de justicia distributiva es usado por la mayoría de los autores modernos en una forma distinta a la de los escolásticos. Todos los bienes, y no sólo los bienes comunes, parecen ser objeto de esta justicia. Así está tratado este concepto por Robert Nozick[104] y por John Rawls[105].

La doctrina de Rawls puede ser explicada de la siguiente manera. Imaginemos un grupo de individuos que no cooperan entre sí y que viven con su propio esfuerzo. Llamemos a este grupo H. Llamemos S a la suma total de ingresos de este grupo. Si cooperan entre sí podrían obtener T, una suma total mayor. Para Rawls, la asignación y la distribución del producto T (que es fruto de la cooperación) constituye el problema de la justicia social distributiva.

Los autores escolásticos tienen, como hemos visto, un enfoque diferente. El objeto de distribución sería solamente el conjunto de bienes comunes y de cargas públicas necesarios para pasar a una situación de cooperación. Gran parte de los beneficios de la cooperación (T - S) van a parar a manos de los individuos sin que exista ninguna autoridad encargada de la distribución. Los costos y la asignación de los recursos en manos de la autoridad (que con su función debería facilitar la cooperación social) son para los escolásticos objeto de la justicia distributiva.

Existe marcada diferencia entre la concepción escolástica de justicia distributiva y las ideas de John Rawls. Las críticas que este último hace a la distribución que resultaría de un sistema de libertad natural pueden servimos de ejemplo. Según Rawls, la distribución que resulta de un ordenamiento basado en una economía de mercado libre y en la igualdad

ante la ley, será «incorrecta». En este sistema, el efecto acumulado de distribuciones previas de bienes, las circunstancias sociales, los accidentes o la buena fortuna, modificarán las «participaciones distributivas»[106].

Las modificaciones patrimoniales, fruto de estos «accidentes», difícilmente serían catalogadas por los escolásticos como incorrectas. A primera vista parecería que aceptarían la recomendación de Rawls de que «aquellos que se hallan en el mismo nivel de talento y capacidad, y que están igualmente dispuestos a hacer uso de ellos, deben tener las mismas perspectivas de éxito, independientemente de la clase en la cual nacieron». Pero también se opondrían a ella porque, tal como lo reconoce Rawls, para que esto fuera posible habría que modificar radicalmente la idea de familia, y esto repugnaría a los escolásticos. ¿Acaso debería prohibirse que los miembros de una familia favorezcan y privilegien las relaciones y la colaboración mutua con los miembros de la misma familia?

La fortuna social y el sorteo de dotes naturales, que tanto preocupa a Rawls[107], no presenta ningún problema para la teoría escolástica.

A la pregunta de Nozick de por qué razón la cooperación social crea el problema de justicia distributiva[108], los escolásticos responderían diciendo que, por lo general, la cooperación social implica la aparición de bienes comunes (bienes en propiedad común) y que al existir bienes comunes los mismos deben distribuirse siguiendo criterios de justicia distributiva. Generalmente han surgido reglas comunes para promover y proteger la cooperación social. Estas reglas necesitan instituciones que las hagan cumplir. Estas instituciones estarán a cargo de hombres que necesitarán recursos económicos que deberán provenir de aquellos que conforman la sociedad en cuestión. La recaudación de estos recursos económicos, así como su asignación, deberían realizarse siguiendo algún criterio de justicia distributiva. No habría lugar para la justicia distributiva en el caso de que cada ser humano fuera un sujeto aislado (un «Robinson Crusoe»).

Desde el punto de vista escolástico tardío, la determinación de la distribución del producto, fruto de la cooperación social, no es función de la justicia distributiva. La necesidad de justicia distributiva aparece solamente allí donde una persona o un grupo controla un conjunto de bienes que no le

pertenece. La distribución y el sostenimiento de esos bienes deben realizarse siguiendo criterios de justicia distributiva.

En una sociedad libre, mientras existan bienes comunes existirá la necesidad de la vigencia de la justicia distributiva. Esto no desmiente el hecho de que suele ser más difícil determinar qué es lo justo en el campo de las distribuciones que en el campo de las conmutaciones. Debido, en parte, a esta dificultad, es aconsejable que los bienes comunes sean tan sólo una pequeña posición del total de bienes que existan en una sociedad. El concepto moderno de justicia distributiva (que es función de la «sociedad» determinar los ingresos de todos los ciudadanos) es incompatible con un orden social basado en el respeto por la propiedad privada.

Varios temas de gran actualidad pueden ser iluminados por los correctos principios de justicia distributiva y social. Algunos de los más relevantes que vienen a mi mente son:

a. El intento de modificar las constituciones nacionales para lograr una mejor convivencia, por ejemplo el intento de incorporar una cláusula en la Constitución estadounidense que obligue a mantener un presupuesto equilibrado.
b. El movimiento en contra de la discriminación racial o sexual por parte de los gobiernos.
c. La privatización mediante la distribución de acciones.

Los autores de la escolástica tardía abordaron el tema de la conveniencia de los presupuestos equilibrados[109] y también condenaron la discriminación. Los escolásticos estarían a favor de promulgar leyes que impidan la discriminación o el favoritismo por parte de las autoridades. No favorecerían, sin embargo, leyes que impidan el favoritismo o discriminación en el uso de la propiedad privada. Un príncipe que a sabiendas nombra a un incompetente para un cargo público podría estar violando la justicia distributiva. Un empresario de una empresa privada que realice esta misma acción, o que discrimine entre sus clientes, podría ser

poco caritativo pero no estaría necesariamente violando la justicia distributiva[110].

Las teorías acerca de la justicia distributiva, expuestas en este ensayo, nos pueden servir en nuestra argumentación a favor de un gobierno limitado. La enorme dificultad en establecer qué es lo justo en nuestras relaciones con el gobierno (especialmente dada la naturaleza coercitiva de los impuestos) es una razón más para limitar la actividad del gobierno.

Desde la perspectiva liberal, la teoría escolástica de la justicia distributiva sólo nos da una respuesta parcial al problema. Si la justicia distributiva tiene como objeto regular la distribución de bienes comunes nos queda por resolver el problema de la definición de los bienes comunes. Podemos imaginamos una sociedad en la que todos trabajan para el Estado y los salarios pasarían entonces a ser materia de justicia (o injusticia) distributiva.

Los escolásticos respondieron a este dilema de manera más que adecuada. En sus tratados demostraron que la propiedad en manos privadas será usada de una manera más beneficiosa para la sociedad que en manos de la comunidad[111].

Por ello favorecían un gobierno limitado e impuestos reducidos. No sólo aquellos que creen en un gobierno limitado sino aquellos que creen en un Estado mínimo deberán lidiar con el tema de la justicia distributiva.

Aquellos que mantienen que los gobiernos coercitivos nunca pueden actuar en forma justa señalan que la propiedad común de bienes es justa, siempre y cuando este arreglo no sea fruto de la violencia. El campo de la justicia distributiva puede que sea muy pequeño en una sociedad sin gobierno coercitivo, o con un Estado mínimo. Pero por más pequeño que sea este campo, es mi opinión que ciertos principios de justicia distributiva acordes con las doctrinas católicas (tales como las ideas escolásticas, de Taparelli o de Ferree) seguirán siendo útiles para aquellos que buscan establecer un ordenamiento legal basado en el respeto por la persona humana.

Los salarios justos

La teoría escolástica de los salarios justos tenía los mismos vicios y virtudes que su teoría del justo precio. El aspecto más positivo de su análisis fue la explicación de los precios de los factores de producción utilizando una teoría general. Reconociendo que el precio de los factores de producción viene determinado por las fuerzas de mercado, los doctores trataron el precio del trabajo (salarios) del mismo modo que el precio de otros bienes. Concluyeron que el salario justo es el determinado por la estimación común en el mercado, resultado de la interacción de la oferta y la demanda de trabajo[112].

La cadena de pensamiento en Pufendorf era muy similar. En su *De jure naturae*, escribió: «El alquiler y el arrendamiento, por los cuales a cambio de un precio se le suministra a otro el uso de un bien o de servicios laborales, es similar a la compra y venta y es gobernado prácticamente por las mismas reglas»[113]. Su enfoque era también muy realista, ya que añadió que «quienquiera que es empleado estando previamente sin trabajo, deberá contentarse con un salario modesto, mientras que aquellos que sus servicios son grandemente solicitados podrá valorarlos altamente»[114].

Los escolásticos tardíos no tenían una visión pesimista acerca de la influencia de la oferta y la demanda laboral sobre los salarios. Turgot, por otro lado, fue uno de los primeros en escribir que los trabajadores están condenados a recibir salarios de subsistencia. Según él, «en distintas ramas de ocupaciones no puede dejar de suceder, y de hecho sucede, que los salarios de los trabajadores están limitados por lo que es necesario para procurarles una subsistencia»[115].

Los autores liberales clásicos también utilizaron el análisis de la oferta y la demanda para analizar la determinación de los salarios. Sus razonamientos no se limitaban a la oferta y demanda laboral. Ricardo, por ejemplo, razonó que el precio natural es «aquel que es necesario para permitir a los trabajadores subsistir y perpetuar su raza, sin aumento ni disminución […] subirá con un aumento del precio de los alimentos y de las cosas necesarias y convenientes requeridas para el sostenimiento del

trabajador y de su familia»[116]. Unas décadas antes, Adam Smith desarrolló una teoría salarial que contenía los rudimentos de una teoría del mínimo de subsistencia[117].

La transcripción de las lecturas de clase de Adam Smith nos presentan a éste diciendo que el precio natural del salario viene dado cuando compensa exactamente lo suficiente para mantener a la persona, recompensar los gastos de educación, el riesgo de fallecer antes de recuperar su inversión, y la posibilidad de fracaso[118].

Smith también apoyó la idea de un fondo de salarios (destinar una porción del capital para mantener a los trabajadores), idea ésta que luego fue más extensamente desarrollada por John Stuart Mill[119].

Ganancias, salarios y alquileres eran tema de justicia conmutativa. Hoy en día hay quienes consideran que éstos son típica materia de justicia distributiva[120]. Los autores clásicos analizaron la producción y la distribución en forma muy diferente, aduciendo que ambos fenómenos están gobernados por leyes diferentes. Es posible que esta forma de tratar los precios de los factores de producción de manera muy diversa a los precios de los bienes de consumo haya influido en el dispar tratamiento legal de los mismos[121].

Los razonamientos de Adam Smith sobre la disparidad salarial se asemejaban mucho a los de San Bernardino. Los salarios vendrán influidos por la dificultad de aprender el arte, las condiciones de trabajo, y el honor de llevar a cabo tales tareas[122]. Siempre tenderá a haber diferencias entre los salarios de un simple herrero con el de un fabricante de relojes. Mientras que el primero no necesita saber leer ni escribir para llevar a cabo su tarea, el segundo deberá saber de «aritmética, un poco de geometría, trigonometría, y astronomía»[123]. Smith citaba a Mandeville, quién asignaba gran importancia a la escasez como factor determinante de los salarios[124].

Estas teorías de Smith parecen coherentes con su teoría del valor basada en el costo de producción. San Bernardino, quien tenía una teoría de valor diversa, también manifestó que «*cœteris paribus*, aquellos trabajos que requieren más trabajo, peligros, arte e industria, son los más estimados por

la comunidad»[125]. Pese a ello, no es inconsistente que en una teoría general del valor económico se hable de la importancia que los costos tienen en la determinación de los precios[126].

Otra de las contribuciones escolásticas es el análisis de Sylvestre acerca de que los precios de los bienes productivos (*reí fructuosa*) dependen de los ingresos (*reditus*) que se esperan de los mismos. Tal razonamiento puede ser catalogado como una teoría implícita de la imputación, la misma utilizada por los economistas de la Escuela Austríaca para determinar el valor de los factores de producción. Friedrich von Wieser está catalogado como aquel que utilizó por primera vez el término «imputación» para describir el concepto de que «el grado de utilidad poseído por los medios de producción depende, y esta basado enteramente en él, del grado de utilidad de los bienes producidos por los mismos»[127]. Wieser añadió que desde el punto de vista de la economía austríaca «la estimación del valor debería comenzar como la estimación de la utilidad, sobre la que está basada, con los productos, y proceder después a los medios de producción»[128]. Wieser aplicó esta teoría para analizar el trabajo y el precio del mismo. La escasez de trabajadores y la productividad de los mismos determinan los salarios. Es por ello por lo que el factor trabajo puede recibir una recompensa incluso cuando no requiera de «gasto o esfuerzo alguno». De acuerdo con Wieser, la estima humana es un elemento esencial en la teoría de valor y precio (incluyendo el precio del trabajo). Un factor de producción pierde valor apenas sus frutos dejan de ser estimados[129].

Wieser juzgó de suma importancia que el valor de las propiedades y los poderes productivos anticipa el valor total esperado de los bienes por éstos producidos[130]. En aquellos casos en que los bienes producidos no pueden ser vendidos, los contratos salariales debían ser cumplidos, recayendo la pérdida en aquel que contrató a los factores de producción. De la misma manera, si los bienes pueden ser vendidos con gran ganancia, es el empresario quien tiene derecho a la misma, y por lo tanto, salvo que el contrato estipule lo contrario, no tiene obligación de compartirla con los factores de producción.

Tanto Adam Smith como los escolásticos criticaron por igual las prácticas injustas de empleados y empleadores en el mercado laboral. Pese a que Smith, al igual que San Antonino, aceptó la legalidad de salarios pagados en especie, el economista escocés consideró justas y equitativas las leyes que obligaban a los empleadores a pagar los sueldos en dinero. Sólo existiendo conformidad por parte de los trabajadores se podía obviar este requisito[131].

En materia político-económica, los economistas de mercado, y especialmente los de la Escuela Austríaca, sólo han favorecido la coerción estatal cuando la misma tiene como objetivo la defensa de los derechos de vida y propiedad. Todos se han opuesto a los esfuerzos de trabajadores o empleadores para fijar salarios a niveles distintos de los de mercado. Es por ello por lo que la gran mayoría se considera opuesta a las actividades coercitivas de los sindicatos. No se condenaba, por lo general, a los sindicatos en sí mismos, y varios autores clásicos miraban con mayor desprecio a las confabulaciones de empleadores que a las de trabajadores[132].

El concepto de salario familiar ha cobrado gran importancia en las discusiones de política económica. Los doctores fueron explícitos en sus críticas a la proposición de que el salario justo debía determinarse teniendo en cuenta las necesidades del trabajador y su familia. No ignoraron el tema del salario familiar, lo rechazaron fundamentándose en el hecho de que el mismo contradecía su postura de que el salario justo era el establecido por la común estimación en ausencia de fraude[133]. Los economistas liberales también están de acuerdo con este principio de que el trabajador no puede quejarse de injusticia si recibió un salario igual al pactado libremente entre él y el empleador[134].

Ganancias

Los escolásticos medievales trataron los temas de las ganancias y de la remuneración laboral en distintos capítulos de sus obras. Sin embargo, a

veces consideraron como ganancias actividades que la mayoría de los economistas contemporáneos considerarían como salarios. Estos últimos definen como ganancia pura, o beneficio empresarial, la recompensa por la labor empresarial de anticipar correctamente los deseos de los consumidores y las condiciones de mercado. El acierto en la estimación de estos eventos fue un argumento utilizado por los escolásticos para justificar las ganancias como resultado de la compra y venta a precios justos. Citaban el caso de un comerciante que compraba bienes allí donde pensaba que abundaban para venderlos allí donde estimaba que su precio sería alto. Sus pérdidas o ganancias dependerán de la certeza de sus expectativas.

Los escolásticos consideraban que el empresario podía quedarse con las ganancias procedentes de tal comercio sin tomar en consideración sus labores y costos. Fueron explícitos en su condena de la idea de que los costos, el riesgo, y el trabajo empleados eran justificación suficiente de las ganancias. Descartaron la viabilidad de los límites legales a las ganancias. Fundamentaban su posición en su convencimiento de que las ganancias justas eran las provenientes de la compra y venta a precios de mercado. También por eso se oponían a garantizar ganancias por encima de los costos. Partiendo de su análisis de que la actividad comercial debe estar abierta a ganancias y pérdidas, condenaron como antinatural la idea de obtener ganancias sin riesgo, y censuraron a los empresarios que buscaban cubrir sus pérdidas con ayuda estatal.

Los autores liberales también condenaron tales actitudes. Según Mises, el empresario…

> Si piensa en el destino de sus descendientes y si quiere asegurar y consolidar su propiedad contra el interés de la comunidad, debe transformarse en adversario de la sociedad capitalista y pedir que se establezcan restricciones de toda clase a la competencia […]. Todos los esfuerzos cuyo fin sea oponerse a la formación y crecimiento de los patrimonios, en particular las medidas tendentes a restringir la libertad económica, deberían hallar la aprobación del empresario, pues resultan de naturaleza adecuada para consolidar, mediante la eliminación de nuevos competidores, un ingreso que de otra manera está obligado a ganar en la lucha diaria mientras la concurrencia sea libre[135].

Al declarar que las ganancias se pueden justificar incluso en aquellos casos en que eran el resultado de acciones inmorales, y al reconocer como

justas ciertas ganancias provenientes del juego, los escolásticos abrieron las puertas a la justificación de todo tipo de actividad empresarial[136]. Lo mismo puede decirse de la postura escolástica tardía ante las ganancias fruto de la prostitución[137].

La tasa de interés y la actividad bancaria

La teoría escolástica del interés no debe considerarse como un factor decisivo en el desarrollo de teorías posteriores que justificaron el cobro y pago de intereses. Sin embargo, debido al énfasis que pusieron en el hecho de que «el dinero presente tiene más valor que el ausente»[138], y la postura de algunos considerando el dinero como un bien productivo, es posible que haya promovido una actitud favorable al pago de intereses. Pero ellos mismos aclaraban que sus argumentos eran insuficientes para justificar estos pagos. El padre Felipe de la

Cruz fue la excepción a la regla. Pese a que De la Cruz fue muy riguroso y académico en sus citas de autores escolásticos, es imposible catalogarlo como exponente típico de la teoría escolástica del interés.

Las ideas de Pufendorf eran muy similares a las expuestas por De la Cruz. Reconoció que con la industria humana el dinero se transforma en algo sumamente útil para obtener bienes productivos[139], y que no era contra la naturaleza de las cosas alquilar lo de uno[140], incluyendo el dinero.

Durante sus años de seminarista Turgot fue grandemente influenciado por las doctrinas de los teólogos[141]. Estaba en desacuerdo con las condenas del cobro de interés y dedicó una sección entera de sus *Des Richesses* a la refutación de las doctrinas escolásticas del interés[142]. Por no enfocar el estudio desde una perspectiva correcta, teólogos escolásticos (más rígidos que iluminados) concluyeron que el cobro de interés es un crimen. El dinero, considerado como una sustancia física, no produce nada, pero utilizándolo para realizar adelantos en las actividades empresariales y

comerciales, proporciona un rédito[143]. «Con dinero uno puede procurarse un terreno que le produzca un ingreso»[144].

Para Turgot la verdadera justificación del pago de interés venía dada por la aplicación del principio de la libertad de hacer lo que uno quiere con lo suyo: «uno puede exigir interés por la sola razón que el dinero es suyo»[145]. Si aquel que pide prestado acepta el interés que se le reclama es claro que ambas partes pensaban que la transacción es conveniente.

Los escritos de los pensadores liberales clásicos John Locke, Adam Smith, David Ricardo y John Stuart Mill le dieron un gran empuje a la legitimación de los intereses. Todos consideraron tales pagos como un fenómeno natural. Correspondió a los economistas de la Escuela Austríaca realizar las contribuciones más importantes en este campo. Explicaron que la tasa natural de interés —o «interés originario», según Böhm-Bawerk— se desprende del hecho de que los seres humanos valoran más un bien en el presente que el mismo bien en el futuro. Esta teoría de la preferencia temporal considera el interés como algo inherente a la naturaleza humana[146]. A pesar de los muchos años que han pasado desde su primera edición, la obra *Capital and Interest*, de Eugene Böhm-Bawerk, sigue siendo el mejor tratado sobre el tema. Más adelante, otros economistas austriacos, en especial Ludwig von Mises, mejoraron y desarrollaron aún más las teorías de Böhm-Bawerk.

Este último dedicó un capítulo de su obra a las doctrinas medievales y medievales-tardías del interés. Citó y criticó a Santo Tomás y a algunos de sus seguidores. Atacó las ideas de Covarrubias y Leiva y relegó a un oscuro pie de página la mención de que los escolásticos habían determinado que el «dinero presente tiene un valor más alto que el ausente»[147]. Los trabajos de los teóricos que más contribuyeron al avance de la teoría del interés no parecen indicar que los escolásticos tardíos hayan tenido una influencia positiva. Es más fácil ubicarlos como tempranos proponentes de la largamente defendida condena del pago de intereses[148]. Esto no significa que pueda culparse a la escolástica por el lento progreso en la teoría del interés. No se puede pretender que una persona o un grupo de académicos encuentren solución satisfactoria para todos los problemas abordados por

ellos. La poca habilidad de los escolásticos tardíos para formular una teoría del interés consistente y coherente no desdice sus otras contribuciones. Actitudes de tal tipo nos forzarían a no considerar las enseñanzas de los economistas clásicos debido a los errores inherentes a su teoría del valor.

Pese a que la falta de resolución del problema del interés llevó a un análisis insuficiente de la función de la banca, algunos de los estudios bancarios todavía son de interés para el economista contemporáneo. La observación de Molina acerca de que la única obligación legal del banquero es la de tener el dinero disponible cuando alguno de los depositantes lo reclame es similar a algunos argumentos a favor de la libre competencia bancaria y monetaria y en contra de los requisitos legales de reserva mínima. Aun así, es difícil hablar de libertad bancaria cuando los intereses están prohibidos por ley.

De Roover argumentó que debido a la prohibición de prestar a interés «los banqueros encontraron otro camino para obtener ganancias comerciando en cambios de moneda extranjera». Reconoció que debido a la lentitud en las comunicaciones la compra de una letra de cambio o la realización de un giro bancario, además de operaciones de cambio, casi siempre involucraban operaciones de crédito[149]. Indiscutiblemente, los bancos pueden esconder pagos de interés dentro de sus operaciones de cambio, pero hay que hacer notar que tal tipo de actividades «en negro» desnudan una postura contraria al acto de pedir prestado dinero a cambio de un precio. Por esta razón se puede compartir la conclusión de De Roover: «La doctrina de la usura fue el gran punto débil de la economía escolástica»[150].

Conclusiones

Es imposible probar que todos los escritos de la escolástica tardía favorecían al libre mercado. Tampoco podemos concluir diciendo que para ser un buen cristiano hay que creer en la economía libre. El hecho de que gente santa defienda una cierta teoría no es garantía de certeza. El análisis de los escritos de estos autores sugiere que los economistas modernos defensores de la libertad económica tienen para con ellos una deuda mayor de la que se imaginan. Lo mismo podemos decir de la sociedad libre.

Desde esta perspectiva, el presente estudio omite varias cuestiones de gran interés histórico. Por ejemplo: si los escritores católicos del final del medioevo eran tan partidarios de la sociedad libre, ¿por qué el capitalismo evolucionó más rápidamente en los países con mayorías protestantes? Después de la Revolución francesa muchos intelectuales se alejaron de la fe. Al mismo tiempo muchos de los creyentes rechazaron a «la razón». ¿Podemos llegar a la conclusión de que la rivalidad entre la Iglesia y «los Liberales» se originó en estas posturas tan opuestas?

Para la gran mayoría de los autores liberales la teoría subjetiva del valor es el punto central de la ciencia económica. Declarando que las leyes que protegen los derechos de propiedad son fundamentales para la civilización, elevaron a la libertad como patrón de todo juicio ético.

Los razonamientos escolásticos conducían a conclusiones similares. Diferían, eso sí, en las reglas a seguir para juzgar éticamente una acción. La

libertad era para ellos un elemento esencial de la ética cristiana. Sin embargo, sabían que la bondad o maldad de las acciones debía ser juzgada en relación con el fin de la existencia humana: Dios. Según la ética cristiana, será buena toda acción que nos acerque a nuestro Creador y mala toda aquella que nos aleje.

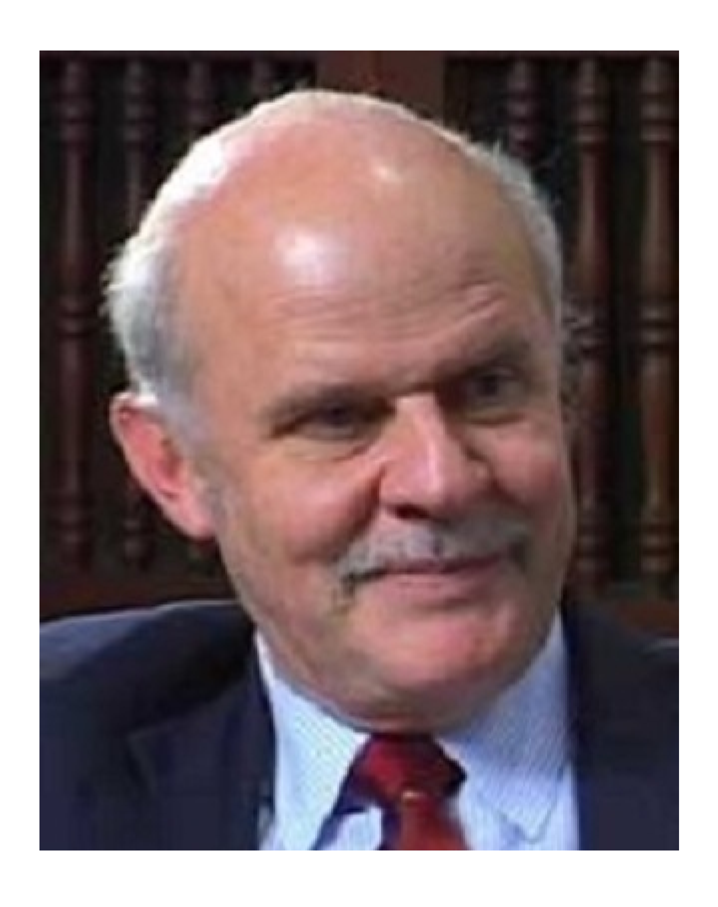
El derrumbe de las economías y los sistemas políticos basados en la falta de respeto de los derechos de propiedad privados indica que los análisis de los escolásticos tardíos fueron correctos en gran medida. Lamentablemente estos análisis también indican que muchos de los que dicen defender la propiedad privada son los mismos que terminan debilitándola. Desde los empresarios que se apropian de las ganancias pero reclaman la socialización de las pérdidas a las autoridades y burócratas que en aras de un supuesto bien común regulan y gravan en forma confiscatoria todo tipo de posesión, son incontables quienes desvirtúan las bondades del sistema.

Los sucesos de hoy en día no son el resultado de un plan misterioso, son el resultado de la acción humana. Los economistas, moralistas y políticos, todos comparten penas y culpas por los eventos que ocurren. Son sus ideas y la fuerza irresistible de la ley natural las que están haciendo e influenciando en la historia. La libertad y la civilización siempre serán una conquista frágil y poco duradera si los moralistas y los economistas no reconocen las bondades de la sociedad libre. Todavía hoy, en muchos rincones, son los enemigos de la libertad y de los derechos de la persona los que cargan el estandarte de la justicia, la paz, el progreso, los derechos humanos y la libertad. En forma paradójica, sus eslóganes están en contradicción con su idea de sociedad. En varias naciones, las severas restricciones al uso de la propiedad están tornando tierras productivas en desiertos, la cooperación social en lucha de clases y lo que es peor, a seres libres en esclavos de dioses políticos o materiales.

Hacia finales del siglo pasado sentía muchas razones para ser optimista. En varios países, campeones de la libertad fueron vistos también como líderes morales. Las defensas de los procesos sociales y sistemas basados en la propiedad privada comenzaron a utilizar argumentos morales más que

puramente económicos. En ese contexto, las ideas de los autores escolásticos seguían siendo un manantial de ideas positivas. Pero nuevos actos de violencia a nivel mundial, y debacles económicas a comienzos del siglo XXI, volvieron a poner en duda muchas de las formas en que los seres humanos estructuraron su vida económica y política.

Las enseñanzas de los autores presentados en estas páginas pueden vitalizar y enriquecer los sistemas económicos de este siglo XXI. Su visión del ser humano creado a imagen y semejanza de Dios tiene que convertirse en la pieza central de la economía. Una economía basada en la propiedad privada que está fundamentada en la libertad humana. Esta libertad se desprende de la naturaleza humana, que como toda naturaleza, es creada por Dios. La propiedad privada es un prerrequisito esencial para el respeto de las libertades económicas. La misma seguirá siendo amenazada desde varios frentes y su defensa dependerá de una nueva generación de escolásticos, hombres de buena formación en el campo de la filosofía moral y de las ciencias sociales.



ALEJANDRO ANTONIO CHAFUEN es consejero fundador e investigador asociado del Instituto Acton de Religión y Libertad (Estados Unidos). Es presidente de la Atlas Economic Research Foundation y del Hispanic American Center for Economic Research, también en Estados Unidos. Ha enseñado en la Universidad Católica Argentina y en la Universidad de Buenos Aires. Es miembro del Templeton Religion Trust y de varios otros centros de estudio.

Notas

[1] R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, New York American Library, Nueva York, 1954. <<

[2] *La Ética protestante* y *el espíritu del capitalismo*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1955. <<

[3] H. M. Robertson, *Aspects on the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and his School*, Nueva ed. (Clifton: A. M. Kelly, 1973), p. 164. <<

[1] *New Catholic Encyclopedia*, McGraw-Hill, Nueva York, 1967, «Scholastic Method», por J. A. Weisheipl. <<

[2] Ibíd., «Scholasticism», por I. C. Brady. <<

[3] Como por ejemplo el jurista romano Paulo. Véase Bernard W. Dempsey, «Just Price in a Functional Economy», *American Economic Review*, septiembre 1935, pp. 473-474. <<

[4] Marjorie Grice-Hutchinson, *Early Economic Thought in Spain, 1170-1740*, Alien & Unwin, Londres, 1975 [Ed. Española: *El pensamiento económico en España, 1177-1740*, Crítica, Barcelona, 1982]; *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Press, Nueva York, 1968, s. v. «Economic Thought, Andent and Medieval Thought», por Raymond de Roover. <<

[5] En su excelente ensayo, «Aspectos analíticos en la doctrina del Justo Precio de Juan de Matienzo (1520-1579)», en *La Economía como Disciplina Científica: Ensayos en Honor del Profesor Dr. Francisco Valsecchi*, Macchi, Buenos Aires, 1982, pp. 235-286, el profesor Oreste Popescu cuestiona el uso de la etiqueta «Escuela de Salamanca». Los argumentos del doctor Popescu son la fuente de mi preferencia por el término «escolástica hispana». <<

[6] Marjorie Grice-Hutchinson, *Early Economic Thought in Spain*, *op. cit.*, p. 95; Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1968. <<

[7] Francisco de García, *Tratado útilísimo de todos los contratos, quantos en los negocios humanos se pueden ofrecer*, Valencia, 1583. <<

[8] Pedro de Ledesma, *Summa*, Salamanca, 1614. <<

[9] Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores y penitentes*, Salamanca, 1556. <<

[10] Luis de Alcalá, *Tractado de los préstamos que passan entre mercaderes y tractantes, y por consiguiente de los logros, cambios, compras adelantadas, y ventas al fiado*, Juan de Ayala, Toledo, 1543. <<

[11] Pedro de Aragón, *De Iustitia et Iure*, Lyon, 1596. <<

[12] Cristóbal de Villalón, *Provechoso tratado de cambios y contrataciones de mercaderes y reprobación de usura*, Francisco Fernández de Córdoba, Valladolid, 1542. <<

[13] Luis Sarabia de la Calle Veronense, *Instrucción de Mercaderes muy Provechosa*, Medina del Campo, 1544. Una edición moderna de la obra fue publicada en Madrid en 1949. <<

[14] Felipe de la Cruz, *Tratado único de interés sobre si se puede llevar dinero por prestallo*, Francisco Martínez, Madrid, 1637. <<

[15] H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School*, (nueva ed. Clifton: A. M. Kelly, 1973, p. 164). <<

[16] En sus *Lectures on Justice*, Adam Smith incluyó muchas referencias a Grocio y Pufendorf. Las obras de estos autores eran de lectura obligatoria en los cursos que Adam Smith tomó con su maestro Francis Hutcheson. Véase especialmente Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, Liberty Press, Indianápolis, 1982. *[Lecciones sobre jurisprudencia*, BOE, Madrid, 1996]. <<

[1] No es raro encontrar autores anglosajones que al analizar la evolución de la ley natural centran su atención en las obras de Hugo Grocio y Samuel von Pufendorf, pasando por alto las contribuciones de sus predecesores católicos. Véase por ejemplo Henry B. Veatch, «Natural Law Dead or Alive», *Uterature ofLiberty*, 1, octubre-diciembre, 1978, pp. 7-31. <<

[2] «Participado legis aetemae in rationali creatura», Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, qu. 91, art. 2. resp. <<

[3] *New Catholic Encyclopedia*, McGraw-Hill, Nueva York, 1967, cap. «Ethics», por V. J. Bourke. <<

[4] Domingo de Báñez, *De Iustitia et Iure Decisiones*, Salamanca, 1594, ques. 57, F. 12; véase también pp. XX-XX de este ensayo. *[El derecho y la justicia: decisiones de iure et iustitia*, EUNSA, Navarra, 2008]. <<

[5] Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1967, p. 87. Popper cree en la existencia de leyes naturales en el campo de la vida social «tales como las enunciadas por las modernas teorías económicas». Ibíd., p. 102. <<

[6] Santo Tomás de Aquino, *Summa*, *op. cit.*, I-II, qu. 71, art. 2, resp. El texto en latín versa: «Et ideo id quod est contra ordinem rationis proprie est contra naturam hominis inquantum est homo; quod autem est secundum rationem est secundum naturam hominis inquantum est homo». <<

[7] John Finnis, *Natural Latv and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 36. <<

[8] José Mario Juan Cravero analiza esta definición en su *La Ley Natural en la Filosofía Económica de Fray Tomás de Mercado (d. 1575)*, Biblioteca del Pensamiento Económico Latinoamericano del Periodo Hispano (Bibleh), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), Serie Ensayos y Conferencias, n.° 2, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Buenos Aires, 1983. <<

[9] «Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis inquantum convenit rationi; vidum autem intantum est contra naturam hominis inquantum est contra ordinem rationis». Santo Tomás de Aquino, *Summa*, *op. cit.*, I-II, qu. 71, art. 2, resp. <<

[10] Santo Tomás de Aquino, *Summa*, *op. cit.*, qu. 91, art. 2. No todas las leyes eternas pueden ser conocidas por la razón. Mediante la razón especulativa podemos adquirir los conocimientos de ciertos principios generales, pero no un conocimiento apropiado de cada principio particular: «Et ideo sicut ex parte rationis speculativa, per naturalem participationem divinae sapientiae, inest nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cuiuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientiae continetur», a. 3. La ley natural es un dictado de la razón práctica, mediante ella discernimos lo malo de lo bueno, y todos los preceptos de la ley natural parten del principio de que hay que evitar el mal y hacer el bien; por eso todo aquello que la razón práctica nos dice que es bueno o malo para el hombre, pertenece también a los preceptos de la ley natural: «Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendam et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bonna humana», qu. 94, art. 2. La ley natural pertenece a la esfera de la razón práctica y es a la razón humana a la que compete proceder de los primeros principios y arribar a conclusiones más particulares. I-II qu. 91, art. 3. <<

[11] José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975, tomo II, pp. 232-235. <<

[12] Ibíd. <<

[13] Antonio Peinador Navarro, *Tratado de moral profesional*, BAC, Madrid, 1969, p. 11. <<

[14] Ibíd., p. 12. <<

[15] Ibíd. <<

[16] Ibíd. <<

[17] *New Catholic Encyclopedia*, *op. cit.*, cap. «Natural Law in Economics», por L. C. Brown. <<

[18] Esta definición tiene poca variante con la que presenta la *New Catholic Encyclopedia*, cap. «Ethics», por V. J. Bourke. <<

[19] Kenneth J. Arrow señaló que mientras se discuten nuevas leyes, leyes preexistentes mantienen su vigencia, pero «esto no quiere decir que no hay elección, sino que se elige la alternativa nula», «Public and Private Values», publicado en *Human Values and Economic Policy*, Sidney Hook, New York University Press, Nueva York, 1967, p. 6. [*Elección social y valores individuales*, Centro de Publicaciones del Ministerio de Economía y Hacienda, Madrid, 1974]. <<

[20] En septiembre de 1986 el filósofo italiano Vittorio Mathieu les recordó este punto a los economistas liberales positivistas, que tanto abundan en la Sociedad Mont Pèlerin (el que esto escribe es miembro de esta sociedad), en Roland Vaubel's, «The Philosophical Basis of a Free Society». <<

[21] Carl Menger, *Problems of Economics and Sociology*, University of Illinois Press, Urbana, 1963, p. 211. <<

[22] Lionel Robbins, *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy*, Macmillan, Londres, 1952, pp. 176-177. <<

[23] Carl Menger, *op. cit.*, p. 211. <<

[24] Intercambio realizado con dinero. <<

[25] Véase Israel Kirzner, *The Economic Point ofView*, Sheed and Ward, Kansas City, 1976. <<

[26] Kirzner señala que sólo podemos entender la ciencia económica cuando nuestro enfoque está centrado en la comprensión de la naturaleza del acto humano. Op. cit., p. 184. <<

[27] Charles Gide, *Curso de Economía Política*, tercera ed., Bouret, París, 1919, p. 3. <<

[28] Nassau William Senior, *An Outline of the Science of Political Economy*, Nueva York, 1836, p. 27. <<

[29] Alberto Benegas Lynch (h), Fundamentos de análisis económico, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1985, p. 38. <<

[30] Ludwig von Mises, *Epistemological Problems of Economics*, trad. George Reisman, New York University Press, Nueva York, 1981 y *The Ultimate Foundation of Economic Science*, Sheed, Andrews and McMeel, Kansas City, 1978. <<

[31] Murray N. Rothbard, *Man, Economy and State*, Nash, Los Ángeles, 1970. <<

[32] Murray N. Rothbard, *Individualism and the Philosophy of the Social Sciences*, Cato Institute, San Francisco, 1980, p. 37. En Argentina el profesor Gabriel Zanotti llega a las mismas conclusiones; véase especialmente *Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología*, Unsta, Tucumán, 2004. <<

[33] «Fundamentos», *op. cit.*, p. 41. Murray Rothbard señala que «bajo ningún aspecto lo “económico” equivale a lo “material”», *Man, Economy and State*, *op. cit.*, p. 10. <<

[34] Lionel Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Macmillan, Londres, 1935, p. 16. <<

[35] Paul A. Samuelson definió a la economía como «el estudio de cómo las personas y las sociedades eligen, utilizando o no dinero, cómo usar los factores productivos escasos, los cuales tienen usos alternativos, para producir diversos bienes a través de un periodo de tiempo y los distribuyen para su consumo, actual y futuro, entre diversas personas y grupos en la sociedad», *Economics, and Introductory Analysis*, 7.ª ed., New York: McGraw-Hill, Nueva York, 1967, p. 5. <<

[36] Para Ludwig von Mises, la economía «es una ciencia teórica que, como tal, se abstiene de establecer normas de conducta. No pretende señalar a los hombres qué metas deban perseguir. Quiere, exclusivamente, averiguar los medios más idóneos para alcanzar aquellos objetivos que otros, los consumidores, predeterminan; jamás pretende indicar a los hombres los fines que deban apetecer. Las decisiones últimas, la valoración y elección de las metas a alcanzar, quedan fuera del ámbito de la ciencia», *La acción humana*, Unión Editorial, Madrid, 1980, p. 31. <<

[37] Milton Friedman hizo una reflexión similar: «Aún más, los economistas no son sólo eso, sino también seres humanos, y sus propios valores indudablemente afectan a su economía [ciencia]. Una economía libre de juicios valorativos es un ideal y como casi todo ideal suele caracterizarse por su incumplimiento. Sin lugar a dudas, los juicios de valor de un economista influyen en la selección de sus tópicos de análisis, y quizá también en sus conclusiones. Y, como ya se sugirió, las conclusiones afectarán a sus juicios de valor. Pese a ello, esto no altera el punto fundamental de que, en principio, no hay juicios de valor en economía»; «Value Judgements in Economics», en *Human Values and Economic Policy: A Symposium*, editado por Sidney Hook, New York University, Nueva York, 1967, p. 86. Friedman añade más adelante que también es indudable que existe una relación entre los juicios de valor de una persona y sus presunciones acerca de los hechos. Ibíd., p. 88. <<

[38] La política económica no sólo viene influida por estas ideas, sino por otras consideraciones, como el ansia de poder, que no analizaremos en este libro. <<

[39] Joseph A. Schumpeter incluyó un análisis muy bueno de este punto es su *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, Nueva York, 1954, pp. 110-113. [*Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona, 1996]. <<

[40] «Sería un serio error ignorar el hecho de que todas las variantes de esta doctrina contenían una idea correcta no sujeta a compromisos, con insostenibles extravagancias, o a ser desacreditada por criticismo alguno. Mucho antes de que los economistas clásicos descubrieran la prevalencia de regularidades en la secuencia de fenómenos en el campo de la acción humana, los campeones de la ley natural eran vagamente conscientes de esta circunstancia ineludible. De la desconcertante variedad de doctrinas presentadas bajo la rúbrica de la ley natural, finalmente emergió un conjunto de teoremas que ninguna cavilación podrá jamás invalidar. Primero está la idea de que existe un orden dado por la naturaleza, al cual el hombre debe ajustar sus acciones si es que quiere ser exitoso. En segundo lugar: que el único medio al alcance del ser humano para conocer este orden es pensar y razonar, y que no existe institución social alguna exenta de ser examinada y evaluada por el razonamiento discursivo. En tercer lugar: no existe ningún estándar para apreciar las acciones de individuos o grupos de individuos fuera de los efectos producidos por tales acciones. Llevada a sus últimas consecuencias, la idea de ley natural llevó eventualmente al racionalismo y al utilitarismo». Ludwig von Mises, *Theory and History*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1957, pp. 44-45. [*Teoría de historia: una interpretación de la evolución social y económica*, Unión Editorial, Madrid, 2004]. <<

[41] Karl Popper, *La sociedad abierta*, *op. cit.*, p. 88. <<

[42] Joseph. A. Schumpeter, *Doctrina económica y método*, Oxford University Press, Nueva York, 1954, pp. 19-20. <<

[1] Historia contada por San Bernardino de Siena en el Sermón XXVII de «De Amore irato», *Opera Omnia*, Venecia, 1591, p. 9 <<

[2] Santo Tomás de Aquino escribió que «el rico del Evangelio es reprendido porque creía que los bienes exteriores eran principalmente suyos, como si no los hubiera recibido de otro, esto es, de Dios», *Summa*, *op. cit.*, II, II, qu. 66, art. 1, respl 2. <<

[3] Casi todos los escolásticos citaban los mismos pasajes. Villalobos, por ejemplo, escribió: «Y no obsta contra conclusión lo que dixo Christo: qu. *Nisi quis renunciaverit ómnibus qui possidet, non potest meus esse discipulus*; porque en el mismo capítulo también dize: si quis venit ad me & y non odit patrem & matrem &c. Y es precepto de lo contrario. Y assi el sentido destos dos lugares, es que se deven dexar estas cosas, quando fuere estorvo para la vida eterna». *Summa de la Theologia Moral y Canónica*, Barcelona, 1632, p. 140.

Aragón remarcó que las palabras de Cristo no deben tomarse como mandamiento, sino como consejo, y que aquellos que poseen riquezas materiales pueden alcanzar la vida eterna. *De Iustitia et Iure*, Lyon, 1596, p. 109.

Después de analizar el tema en una forma similar, Báñez estimó que Jesucristo condena el amor distorsionado y desordenado (amore pravo & inordinato). *De Iustitia et Iure decisiones*, *op. cit.*, p. 131. <<

[4] Miguel Salón, *Commentarium in Disputationem de Iustitia Quam Habet D. Tho. Sectione Secundaepartis suae Summa Tbeologicae*, Valencia, 1591,p. 389. <<

[5] Juan de Medina tenía ideas muy claras al respecto. Destacaba que para alcanzar la salvación se debe renunciar al afecto de poseer y no al efecto («renunciatione verum quoad affectum, y mentis preparationem, non quoad effectum»). *De Contractibus*, Salamanca, 1550. Folio 2. <<

[6] Santo Tomás de Aquino cita en su *Summa*, *op. cit.*, II-II, qu. 66, art. 2, respecto a San Agustín: «San Agustín afirma que son llamados apostólicos aquellos hombres que, con muchísima arrogancia, se atribuyeron esa denominación porque no recibían en su comunidad a los que usaban de sus mujeres y poseían cosas propias, como las posee la Iglesia católica, que también tiene monjes y multitud de clérigos. Mas aquéllos eran herejes, ya que separándose de la Iglesia, creen que no tienen esperanza alguna de salvación los que usan de esas cosas de que ellos se abstienen. Luego es erróneo decir que no es lícito al hombre poseer cosas propias». <<

[7] Lessio, *De Iustitia et Iure*, Amberes, 1626, p. 41; en el texto latino se lee: «Post peccatum haec dominariorum divisio non solum fuit licita, sed etiam salutaris generi humano. Quod licita fuerit, est certo tenendum. Nam ex mulds Scripturae locis constat, licite aliquid tamquam proprium possideri; contratium est heresis quorumdam, qui vocat sunt Apostolici, ut refert D. Aug. Haeresi 40 y Epiphanius haeresi 61, que asserebant hominem non posse salvari, nisi vineret instar Apostolorum, nudus ab omni divitiarum proprietate». <<

[8] Miguel Salón, *Commentariorum*, *op. cit.*, p. 389; el texto latino dice: «Haec est de fide, Ita. D. Aug. locis citatis, maxime lib. de haeresibus, cap. 40 ubi illos haereticos Apostólicos hoc nomine vocat haereticos, quia contra fidem et Ecclesia Catholica y Apostolorum damnarent rerum divisionem, et propia ac privata dominia, quac fideles habent in suas res». <<

[9] Juan de Medina, *De Contractibus*, *op. cit.*, p. 140; en la cita completa se lee: «Y en el testamento nuevo, aunque los Apóstoles tenían algo, no se los mandó Christo dexar. Y no es esto contrario al derecho natural, por el cual las cosas son comunes, que esto se ha de entender, que no están divididas de derecho natural». <<

[10] Pedro de Aragón, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, pp. 110-11, «Hoc supposito dico, quod quanuis simpliciter et per se loqueando, melius sit in communi vivere, quam alio modo: tamen universo generi humano melio est possessio rerum in particulari, propter rationes iam dictas. Unde ad argumentum respondetur concessa maiori, atq: minori negando consequentiam, si loquamur de convenientia respectu totius generis humani». <<

[11] Juan de Medina, *De Contractibus*, *op. cit*, p. 2; Aragón, *De Iustitia*, *op. cit.*, p. 111. <<

[12] «Divitie si affluant, nolite cor apponere», Juan de Medina, *op. cit.*, p. 2.
<<

[13] «Benedictio Dei fadt divites», Henrique de Villalobos, *Summa*, *op. cit.*, p. 140. <<

[14] San Francisco de Sales, *Introducción a la vida devota*, Ediciones Palabra, 5. A., Madrid, 1980 (primera edición francesa, 1608). <<

[15] Fr. Contarlo Miglioranza, *Vida popular de San Bernardino de Siena*, Castañeda, Buenos Aires, 1977. <<

[16] Los análisis de De Soto y de la mayoría de los autores escolásticos pueden ser considerados como complementarios de los razonamientos de Santo Tomás. Este último, también desde una perspectiva aristotélica, escribió que había tres razones por las cuales la división de bienes era conveniente para la vida humana: «Primero, porque cada uno es más solícito en la gestión de aquello que con exclusividad le pertenece que en lo que es común a todos o a muchos, pues cada cual, huyendo del trabajo, deja a otro el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay muchedumbres de servidores; segundo: porque se administran más ordenadamente las cosas humanas cuando a cada uno incumbe el cuidado de sus propios intereses, mientras que reinaría confusión si cada cual se cuidara de todo indistintamente. Tercero: porque el estado de la paz entre los hombres se conserva mejor si cada uno está contento con lo suyo, por lo cual vemos que, entre aquellos que en común y pro indiviso poseen alguna cosa, más frecuentemente se originan contiendas», *Summa*, *op. cit.*, II-II, qu. 66, art. 2, C. <<

[17] Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, libro IV, cuestión III, p. 297. <<

[18] Ibíd. <<

[19] Ibíd. Domingo de Soto está hablando aquí de filósofos como Platón e incluso Aristóteles, que proponían algún tipo de propiedad común. <<

[20] Ibíd. <<

[21] Ibíd. p. 297. <<

[22] Ibíd. <<

[23] Ibíd. <<

[24] Tomás de Mercado, *Summa de tratos y contratos*, Sevilla, 1571, libro II, cap. II, fols. 18-19. <<

[25] Ibíd. <<

[26] Ibíd. <<

[27] Juan de Mariana, *Discurso de las Cosas de la Compañía*, en Biblioteca de Autores Españoles, *op. cit.*, vol. 31, p. 604 (la cursiva es mía). <<

[28] Juan de Mariana, «Del Rey y de la Institución Real», *op. cit.*, p. 567. <<

[29] Ibíd. <<

[30] Ibíd, p. 560. <<

[31] Bartolomé de Albornoz, *Arte de los contratos*, Valencia, 1573, p. 75. <<

[32] Ibíd. <<

[33] Ibíd. <<

[34] Luis de Molina, *De Iustitia et Iure*, Maguncia, 1614, «De Dominio», col. 100-101. <<

[35] El texto es el siguiente: «Quod arbitror verum esse non solum in statu naturae lapse, sed etiam in statu naturae integrae potuissent namque homines in ilio statu de comuni consensu dividere inter se et appropiare obsque cuiusquam iniure res omnib. A deo concessa non secus ac in statu naturae lapsae iustissimis de causis effectum est». Ibíd. <<

[36] «Immo praeceptum de non furando supponit rerum divisionem. Ergo rerum divisio non est contrarius naturale (alioquin ipso iure esset nulla). Quin potius approbata est in scripturis sacra». Ibíd, p. 102. <<

[37] Francisco de Vitoria, *De los Indios*. Relección 1. qu. 1, art. 2. En Restituto Sierra Bravo, *El pensamiento social y económico de la Escolástica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1975, tomo II, p. 615. <<

[38] Ibíd., p. 617. <<

[39] Francisco de Vitoria, *De Iustitia*, ed. Beltrán de Heredia, Madrid. Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria, 1934, II-II, qu. 66, art. 2, p. 324. <<

[40] Domingo de Soto, *De Iustitia*, *op. cit.*, libro IV, qu. III. fol. 105. <<

[41] *New Catholic Encyclopedia*, s. v. «Ius Gentium», por J. C. H. Wu, vol. VII, p. 774. El texto inglés señala que es «The part of a legal system, whether international or national, that is derived from common customs prevailing among different people». El mismo autor amplía sus definiciones al señalar que el *ius gentium* es ley común positiva, más cercana al espíritu de la ley natural que a cualquier ley civil y que, por esta razón, puede ser descrita como el vehículo del *ius naturale*. Ibíd. <<

[42] Domingo de Báñez, *De Iustitia et Iure decisiones*, *op. cit.*, qu. 57, fol. 12. <<

[43] Ibíd. <<

[44] Leonardo Lessio, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, cap. 5. <<

[45] Antonio de Escobar y Mendoza, *Universae Theologiae Moralis*, tomo V, parte I; *Iustitia et Iure*, Lyon, 1662, cap. III, p. 4. <<

[46] Francisco de Vitoria, *De Iustitia*, *op. cit.*, p. 325. <<

[47] Tomás de Mercado, *Summa*, *op. cit.*, fil. 18. <<

[48] Pedro de Ledesma, *Summa*, Tratado VIII, «Justicia conmutativa», p. 443. <<

[49] «Si inveniatur in loco, qui ad nullum particulare dominium pertineat, totus est inveniris», Miguel Salón, *Commentariorum*, *op. cit.*, col. 1298. <<

[50] «Punire audaciam ac temeritatem eius qui sine licentia domini voluit laborare, et exercere suam industriam in agro alieno» (penar la audacia y el atrevimiento de aquel que sin licencia del dueño quiere trabajar y ejercer su industria en terreno ajeno). <<

[51] Miguel Salón, *Commentariorum*, *op. cit.*, col. 1307. <<

[52] Gabriel Antoine, *Theologia Moralis Universa*, Cracovia, 1774, p. 369.
<<

[53] Luis de Molina, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, t. 1, dis. 54, col. 242. <<

[54] Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, lib. IV, qu. 5, fol. 110. <<

[55] Pedro de Ledesma, *Summa*, Salamanca, 1614, Tratado VIII de «Justicia conmutativa», p. 443. <<

[56] Ibíd., p. 454. <<

[57] Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, libro V, qu. III, fol. 151. Sin embargo este autor aceptaba un impuesto del 20 por ciento (el quinto metálico) para las explotaciones de mineral. <<

[58] Henrique de Villalobos, *Summa*, *op. cit.*, p. 126. <<

[59] «Quicquid nascitur in agro privato, etiam absque labore et industria domini, ad ipsum omninum pertinet», Diego Covarrubias y Leiva, *Opera Omnia*, Salamanca, 1577, cap. 37, p. 274. <<

[60] Ibíd., p. 276. <<

[61] Domingo de Soto, *De Iustitia*, *op. cit.*, Libro IV, qu. V, fol. 110. <<

[62] «Si ergo per voluntatem constituitur dominus, per eandem potest dominium ab se quodcumque abdicare». Ibíd. <<

[63] Soto también añadía restricciones al uso que los sacerdotes podían hacer de los bienes eclesiásticos. <<

[64] *Véase Raymond de Roover, San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence: The two great Economic thinkers of the Middle Ages, Kress Library, Cambridge, Mass., 1967, pp. 8-9.* <<

[65] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, *op. cit.*, II-II, qu. 66, art. 7. «Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurentibus esse subveniendum (puta cum imminet personae periculum et aliter subvenid non potest), tune licite potest aliquis et rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis». <<

[66] II-II. qu. 66, ad. 2. «Non habet rationem furti proprie loquando, quia per talem necessitatem efficitur suum id, quod quis accipit ad sustentandam propiam vitam». <<

[67] Diego Covarrubias llegó a conclusiones similares. La necesidad extrema ocurre «quando imminet vitae periculum, cui aliter quam per hanc acceptionem subveniri non potest». Sólo en casos de extrema necesidad uno puede «comedere uvas in vinea alterius» (comer las uvas de las viñas ajenas), *Opera Omnia*, *op. cit.* <<

[68] «Ubi contendit dominium & usum res esse distinctas, ac proinde quod fratres Minoris Divis Francisci (ait) habent verum usum rerum, non tarnen dominium: sed dominium illarum rerum, quibus utuntur, residere apud summum Pontificem, etiam usu consumptibilium, ut potabilium. Usus non distinguitur a dominio». En segundo lugar, «usus rerum, quae usu proprio consumptibles sunt, et vero usu extraneo non consumuntur». En tercer lugar «usus proprius in habitu, qui dicitur usus iuris, distinguitur a dominio». Báñez, *De Iustitia*, *op. cit.*, p. 117. <<

[69] Báñez añadía que es necesario ser muy cuidadoso al definir la necesidad extrema. Según él, si uno se enfrenta con el raro caso de no poder subsistir con las limosnas, siempre le queda a uno el recurso de enrolarse «en el servicio del rey», p. 406. El análisis de este dominico está imbuido de un fuerte respeto por la propiedad privada. <<

[70] Francisco de Vitoria, *Comentarios a la II-II de Santo Tomás*, Cuestión 66, a. 7, vol. 2, p. 340, textos traducidos de la edición de los mismos a cargo del padre Vicente Beltrán de Heredia, publicado en la Biblioteca de Teólogos Españoles, vol. 3, Salamanca, 1932. <<

[71] Francisco de Vitoria, *Sentencias Morales*, Selección y prólogo del padre Luis Getino O. P., Ediciones Fe, 1939, Cuestión 66, a. 7; vol. 2, p. 340. *Comentarios a la II-II de Santo Tomás*, Ibíd. <<

[72] Martín de Azpilcueta, *Manual*, *op. cit.*, p. 206. <<

[73] Ibíd., p. 207. El jesuita Leonardo Lessio cita a Azpilcueta y comparte su posición: «in extrema necessitate, omnia sunt communia, ut habet receptum axioma, non quod per illam statim transferatur dominium (ut recte probat Navarrus cap. 17, núm. 61), sed quia quoad ius utendi, communia sunt, ita ut licite quius illis», Leonardo Lessio, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, dub. XIX, cap. 12, pp. 145-146. <<

[74] Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, libro IV, cuestión I, p. 283.
<<

[75] Lugo elabora un análisis señalando que «la necesidad y la indigencia no hacen al indigente dueño formalmente, sino remotamente y, en ese sentido, hace las cosas comunes, es decir, hace que como las cosas que no son de alguno puede uno ocuparlas justa y válidamente del mismo modo que si no pertenecieran a nadie; por lo demás, mientras no sean ocupadas por él, el dueño no pierde su dominio, sino sólo tiene obligación de caridad y misericordia de dárselas, pero no de justicia», *De Istitia et Iure*, *op. cit.*, tomo I, disput. 15, lee. 7. <<

[76] Ibíd. <<

[77] *Suma Teológica Moral*, *op. cit.*, parte 2, tit. 1, cap. 14; vol. 2, col. 224. Traducción de la edición de Verona de 1740, en Restituto Sierra Bravo, *El pensamiento social y económico de la escolástica*, CSIC, Madrid, 1975., p. 484. <<

[78] Restituto Sierra Bravo, *op. cit.*, pp. 591-592. <<

[79] Christopher Dawson, «St. Boniface» (pp. 1-8), en *Saints and Ourselves* (ed. Philip Caraman, S. J.), P. J. Kennedy & Sons, Nueva York, s/f, p. 1. <<

[80] *Catholic Encyclopedia*, Bullfighting, vol. 2., p. 882. <<

[81] Juan de Mariana, «Tratado contra los juegos públicos» en Biblioteca de Autores Españoles, *Obras del Padre Juan de Mariana*, Ediciones Adas, Madrid, 1950, t. II, p. 452. <<

[82] Ibíd., p. 452. <<

[83] Ibíd., p. 453. <<

[84] Ibíd., p. 456. <<

[85] Juan de Mariana, *Obras del Padre Juan de Mariana*, en Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Adas, Madrid, 1950, t. II, «Del Rey y de la Institución Real», p. 550. <<

[86] Ibíd. <<

[1] Juan de Mariana, *Tratado sobre la moneda de vellón*, en Biblioteca de Autores Españoles, Rivadeneyra, vol. 31; Ediciones Atlas, Madrid, 1950. p. 578. <<

[2] Citado en el discurso preliminar, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 30, pp. XXVI-XXVII. <<

[3] Juan de Mariana, «Del Rey y de la Institución Real», *op. cit.*, p. 471. <<

[4] Ibíd., p. 477. <<

[5] Juan de Mariana, citado en *Discurso Preliminar*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 30, p. XXVII. <<

[6] Ibíd., p. XVI. <<

[7] Juan de Mariana, «Del Rey y de la Institución Real», *op. cit.*, p. 469. <<

[8] Ibíd., p. 479. <<

[9] Ibíd., p. 479. <<

[10] Juan de Mariana, *Tratado sobre la moneda de vellón*, en Biblioteca de Autores Españoles, Rivadeneyra, vol. 31 (Ediciones Atlas, Madrid, 1950 p. 578). <<

[11] Ibíd., p. 579. <<

[12] Juan de Mariana, «Del Rey y de la Institución Real», *op. cit.*, p. 548. <<

[13] Ibíd. <<

[14] Ibíd. <<

[15] Pedro Fernández de Navarrete, *Conservación de monarquías*, Madrid, 1619. Nueva edición de esta obra en Biblioteca de Autores Españoles, Rivadeneyra, vol. 25, Ediciones Adas, Madrid, 1947. <<

[16] Ibíd., p. 218 <<

[17] Ibíd., p. 217. <<

[18] Ibíd., p. 218. <<

[19] Ibíd. <<

[20] Ibíd., p. 144. <<

[21] Ibíd., pp. 105-106. <<

[22] Ibíd., p. 130. <<

[23] Ibíd., p. 107. <<

[24] Ibíd., p. 109. <<

[25] Ibíd., p. 111. <<

[26] Ibíd., p. 114. <<

[27] Ibíd., p. 121. <<

[28] Ibíd., p. 171. <<

[29] Ibíd., p. 173. <<

[30] Ibíd., p. 175. <<

[31] Ibíd., p. 177. <<

[32] Ibíd., p. 179. <<

[33] Ibíd., p. 209. <<

[34] Juan de Mañana, *Tratado sobre la moneda de vellón*, *op. cit.*, p. 591. <<

[35] Ibíd. <<

[36] Un cuento equivale a un millón. De un marco de plata (ocho onzas) se acuñaban sesenta y siete reales (monedas de plata), un real valía treinta y cuatro maravedís. <<

[37] Ibíd. <<

[38] Ibíd. <<

[39] Ibíd., p. 592. <<

[40] Ibíd., p. 591. <<

[41] Ibíd. <<

[42] Ibíd., p. 592. <<

[43] Ibíd. (Cursiva del autor). <<

[44] Ibíd., p. 592. <<

[45] Ibíd. <<

[46] Ibíd. <<

[47] Ibíd. <<

[48] Bartolomé de Albornoz, *Arte de los contratos*, *op. cit.*, p. 69. <<

[49] Ibíd. <<

[50] Ibíd. <<

[51] Juan de Mariana, Biblioteca de Autores Españoles, «Discurso Preliminar», p. XXXVI. <<

[52] Pedro de Navarra, *De Restitutione*, Toledo, 1597, pp. 124-125. <<

[53] En la doctrina tomista, aquello que no es justo nunca puede ser considerado ley verdadera, *Summa Theologtca*, *op. cit.*, I-D, qu. 95, art. 2. Este argumento se remonta a San Agustín «parece ser que aquello que no es justo no puede ser ley», *De Lib. Arb*., i. 5. Para que una ley sea justa debe derivar de la ley natural y estar en concordancia con las reglas de la razón y la utilidad humana. Asimismo, esta ley debe ser de posible cumplimiento según las costumbres del país en cuestión. Deben ser formuladas por el poder gobernante, pero sin que éste se exceda en sus facultades legislativas. El peso de la ley debe recaer sobre todos en forma proporcional y equitativa. Santo Tomás argumentó que una ley impuesta en aras del bien común, se toma injusta cuando el peso de la ley no es igual para todos los miembros de la comunidad. «Más que leyes estos son actos de violencia», I-II, qu. 96, art. 4. <<

[54] «Si enim ad privatum finem princeps tributa exigeret, ad imbursanda, vel inutiliter consumenda, esset tyrannica exactio, & rapiña», Navarra, *De Restitutione*, *op. cit.*, p. 135. <<

[55] Ibíd., p. 137. Un caso típico en el siglo XX son los llamados impuestos de emergencia que frecuentemente se siguen aplicando aún después de pasada la emergencia. <<

[56] Henrique de Villalobos, *Summa*, *op. cit.*, 1632, p. 91. <<

[57] Pedro Fernández de Navarrete, *Conservación de monarquías*, *op. cit.*, p. 106. <<

[1] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, *op. cit.*, II-II, qu. 78, art. 5, resp. El texto latino dice: «Pecunia autem, secundum philosophum, prindpaliter est inventa ad commutationes faciendas». <<

[2] Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, lib. III, cuestión V, art. 4.
<<

[3] Ibíd. <<

[4] Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores y penitentes*, *op. cit.*, p. 70, con el actual papel moneda sin respaldo, de valor intrínseco despreciable, este análisis cambia en forma total. <<

[5] Ibíd. <<

[6] Ibíd., p. 71. <<

[7] Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores y penitentes*, *op. cit.*, p. 219.
<<

[8] Ibíd., p. 220. <<

[9] Ibíd., p. 74. <<

[10] Ibíd. <<

[11] Ibíd. <<

[12] Ibíd., p. 67. <<

[13] Ibíd., p. 75. <<

[14] Ibíd. <<

[15] Ibíd., p. 82. <<

[16] Bartolomé de Albornoz, *op. cit.*, f. 131 <<

[17] Ibíd., f. 132. <<

[18] Ibíd. <<

[19] Luis de Molina, *De Iustitia et lure*, Maguncia, 1614, disp. 406, cois. 704-705. <<

[20] Ibíd. <<

[21] Ibíd. <<

[22] Trat. 2, disput. 348; Luis de Molina, *La teoría del justo precio*, edición de Francisco G. Camacho, Editora Nacional, Madrid, 1981, pp. 167-168; Restituto Sierra Bravo, *op. cit.*, p. 695. <<

[23] Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, Editora Nacional, 1975, pp. 331-332. <<

[24] Juan de Mariana, *Tratado sobre la moneda de vellón*, *op. cit.*, p. 587. <<

[25] En la jerga económica se habla de una disminución en los saldos reales.
<<

[26] Juan de Mariana, *Tratado sobre la moneda de vellón*, *op. cit.*, p. 587. <<

[27] Ibíd. <<

[28] Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, *op. cit.*, p. 327. <<

[29] Domingo de Soto, *De Iustitia et lure*, *op. cit.*, lib. VII, qu. 5, art. 2. Citado también por Grice-Hutchinson, *El pensamiento económico en España*, Crítica, Barcelona, 1982, p. 143. <<

[30] Domigo de Soto, *op. cit.*, lib. III, qu. V, art. 4. <<

[31] Juan de Lugo, *De Iustitia et Iure*, Lyon, 1642, dis. 26, secc. 4, párrs. 41-44, citado en Grice-Hutchinson, *El pensamiento*, *op. cit.*, pp. 146-147. <<

[32] Diego Covarrubias y Leiva, *Opera Omnia*, *op. cit.*, lib. 1, cap. 7, p. 1055. <<

[33] Juan de Medina, *De Contractibus*, *op. cit.*, p. 148. <<

[34] Ibíd. El oro era la mejor moneda en este sentido ya que «quia melius domi conservatur aurea quam alia moneta». <<

[35] Ibíd. «Quia una universalius est distrahibilis, quia in pluribus regnis & locis currit & expenditur quam alia». <<

[36] Ibíd. «Quia not ita facile valor legalis bonae pecunie variatur, sicut valor aliarum pecuniarum inferiorum, quae magis sunt periculo diminutionis exponiter». <<

[37] Ibíd. La cita en latin dice: «Itaque non solum aurea pecunia valet plus quam alia inferior moneta: ratione materias, sed etiam quatenus pecunia est, & talis qualitatis dicitur plus valere ob praefatas & alias utdlitates, in quibus una moneta aliis monetiis est praeferenda: ideo dicunt hac ratione posee pecuniam vendi carius, quam sit valor eius legalis». <<

[38] Pedro de Navarra, *De Restitutione*, Toledo, 1597, lib. E, p. 177. El texto latino versa: «Sed illi liberi sunt, ut si moneta diminuta sit in materia, & pondere, ipsi etiam de valore et aestimatione diminuant, eam sic redpendo, et expendendo». <<

[39] Cristóbal de Villalón, *Provechoso tratado de cambios y contrataciones de mercaderes y reprobación de usura*, Valladolid, 1542, fol. XI. <<

[40] J. M. Domínguez, *Discursos jurídicos sobre las aceptaciones, pagas, intereses, y demás requisitos, y qualidades, de las letras de cambio*, Madrid, 1732, p. 65. El autor era oriundo de Sevilla y el libro fue dedicado al arzobispo de Valencia. La obra fue aprobada por la Inquisición «por no contener cosa que se oponga a nuestra Santa Fe Catholica y buenas costumbres». <<

[41] Ibíd. <<

[42] Tomás de Mercado, *Suma de tratos*, *op. cit.*, p. 264. <<

[43] Ibíd., pp. 265-266. Este párrafo demuestra que este autor no cometió el error de la rama «chicaguense» de la escuela keynesiana de pensar que los cambios monetarios no afectan, en el largo plazo, los precios relativos. Asimismo es claro también que aprobaba el enriquecimiento material y el derecho a la herencia. <<

[44] Juan de Mariana, *Tratado sobre la moneda de vellón*, *op. cit.*, p. 586. <<

[45] Ibíd., p. 587. <<

[46] Ibíd., p. 588. <<

[47] Ibíd., p. 581. <<

[48] Ibíd. <<

[49] Ibíd. «Omnis æstimado sido sanctuari ponderatur». <<

[50] Juan de Mariana, *Tratado sobre la moneda de vellón*, *op. cit.*, p. 581. <<

[51] Santo Tomás, *De Regim. Princ.*, *op. cit.*, lib. 11, cap. 14. <<

[52] Ibíd., p. 581. Estos males mayores son los controles de precios. Estos controles generalizados son «un remedio que empeoró la llaga y no se pudo llevar adelante, porque nadie quería vender». Ibíd., p. 586. <<

[53] Ibíd. <<

[54] Ibíd. p. 582. <<

[55] Ibíd. <<

[56] Ibíd., p. 583. <<

[57] Ibíd., p. 585. Unas páginas más adelante, Juan de Mariana analiza lo que sucedería con las monedas no degradadas: «Si corre por el mismo precio que la nueva, será injusto, pues vale más y tendrá más plata y todos la querrán y no la nueva». Ibíd., p. 589. <<

[58] Ibíd., p. 586. <<

[59] Ibíd. <<

[60] Ibíd. <<

[61] Ibíd., p. 588. <<

[62] Ibíd. <<

[63] Ibíd., p. 589. <<

[64] Ibíd., pp. 590-591 <<

[65] Ibíd. <<

[66] Diego de Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe político-cristiano*, en Biblioteca de Autores Españoles, Rivadeneyra, vol. 25 (última ed. Editorial Maxtor Librería, Valladolid, 2004). <<

[67] Ibíd. p. 593. <<

[1] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, *op. cit.*, II-II, qu. 77, art. 4. <<

[2] Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, lib. VI, qu. II, art. 1., IEP, Madrid, 1968, p. 541. <<

[3] Ibíd., p. 543. <<

[4] Ibíd. <<

[5] Ibíd. <<

[6] Ibíd., p. 545. <<

[7] Ibíd. <<

[8] Juan de Mariana, «Del Rey y de la Institución Real», *op. cit.*, p. 467. <<

[9] Ibíd. <<

[10] Ibíd. <<

[11] Según lo escrito por algunos escolásticos, no siempre los impuestos aduaneros fueron muy elevados. Leonardo Lessio mencionó que los mismos promediaban el 12,5 por ciento *De Iustitia et Iure*, Antwerp, 1626, lib. 2., cap. 32, p. 404. Asimismo, la mayoría de los escolásticos propusieron impuestos más elevados para los bienes importados «de lujo» que para cualquier otro bien. Mediante este mecanismo procuraban que se recaudase dinero y se evitara que impuestos a la importación de alimentos perjudicasen a los pobres. <<

[12] Francisco de Vitoria, *De Indis et de Iure Belli Relectiones*, Ed. Emest Nys, Nueva York, 1964, p. 153. <<

[13] Padre Teófilo Urdanoz, «Síntesis teológica-jurídica de las doctrinas de Vitoria», en Francisco de Vitoria, *Relectio de indis o libertad de los indios, Corpus Hispanorum de Pace*, vol. V, edición crítica por L. Pereña y J. M. Pérez Prendes, estudios introductorios por V. Beltrán de Heredia, R. Agostino Iannarone, T. Urdanoz, A. Truyol y L. Pereña, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1967, p. CXL. <<

[14] Luis de Molina, *La teoría del precio justo*, Editora Nacional, Madrid, 1981, p. 169. <<

[15] Cristóbal de Villalón, *Provechoso tratado de cambios y contrataciones de mercaderes y reprobación de usura*, Francisco Fenández de Córdoba, Valladolid, 1542, fol. X. <<

[16] Juan de Mariana, «Del Rey y de la Institución Real», *op. cit.*, p. 550. <<

[17] Bartolomé de Albomoz, *Arte de los contratos*, *op. cit.*, fol. 1. <<

[18] San Bernardino de Siena, *Opera Omnia*, *op. cit.* El texto latino versa: «Quia quod in una terra est abundans & vile, hoc idem in alia terra est necessarium, rarum & carum». <<

[19] Leonardo Lessio, *De Iustitia*, *op. cit.*, p. 280. «Sicut si Magistratus sine causa excluderet alios venditores, & ita mercium tuarum pretium valde excrescerent tenetur ille civibus compensare damnum illius incrementi». <<

[1] R H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Harcourt Brace, and Co., Nueva York, 1937, p. 36. Bernard W. Dempsey, Raymond de Roover, Marjorie Grice-Hutchinson, Emile Kauder y Joseph Höffner criticaron esta conclusión de Tawney. Véase por ejemplo, Raymond de Roover, «The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy», *journal of Economic History*, 18, diciembre 1958, pp. 418-434. <<

[2] Jenofonte, *Economía*, Clásicos Jackson (3ra ed.), Ed. Jackson, Buenos Aires, 1956, pp. 138-139. <<

[3] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. 5, cap. 5, parr. 10-13 (1133a 26-28).
<<

[4] San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XI, 16, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958, tt. XVI-XVII, pp. 742-743. <<

[5] Los precios de las cosas no se determinan de acuerdo al capricho o a la voluntad de los individuos, sino de acuerdo con la estimación común. *Corpus Iuris Civilis*, ed. Rueger-Mommsen, Berlín, 1928, *Ad Legem Falcidiam*, Digests, XXXV, 2,63, p. 556, citado por B. W. Dempsey en «Just Price in a Functional Economy», *American Economic Review*, 25, septiembre 1935, pp. 473-474. <<

[6] San Bernardino de Siena, *Opera Omnia*, *op. cit.*, lib. 2, sermón XXXV, cap. 1, p. 335. <<

[7] Ibíd. <<

[8] Ibíd., lib. IV, Sermón XXX, p. 136. <<

[9] Ibíd. <<

[10] Ibíd. <<

[11] Cayetano, *Commentarium in Summam Tbeologicam S. Thomae*, Lyon, 1568, qu. 77. p. 264. <<

[12] Sylvestre, *Summa summarum quae Silvestrina dicitur*, Bolonia, 1514, p. 50. <<

[13] Véase más adelante, págs. 152 y 153 de este capítulo. <<

[14] San Bernardino, *Opera Omnia*, «Secundum aestimationem fori ocurrentis, secundum quid tunc res, quae venditur, in loco ilio communiter valere potest», libro II, Sermón XXXIII, p. 319. <<

[15] Henrique de Villalobos, *Summa*, *op. cit.*, tomo II, p. 351. <<

[16] Conradus utilizaba argumentos similares a los de San Antonino de Florencia y San Bernardino de Siena acerca de que hay que tomar en cuenta la *complacibilitas* común y no la individual «attamen sub nominem complacibilitatis non debet intelligi utilitas emptori perventura ex merce pro eius industriam apponendam […] es communis complacibilitatis», *De Contractibus*, 1515, tratado III, cuestión LVI. <<

[17] Francisco de Vitoria, *De Justitia*, Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria, Madrid, 1934-1936, lib. 2, qu. 77, art. 1., pp. 117-118 (última edición, *La justicia*, Tecnos, Madrid, 2003). <<

[18] Ibíd. <<

[19] Para un análisis moderno de este punto véase Luisa Zorraquín de Marcos, «An Inquiry into the Medieval Doctrine of the Just Price», Tesis de master, International College, Los Ángeles, 1984. <<

[20] Véase más adelante, pág. 179. <<

[21] Vitoria, *De Justitia*, *op. cit.*, p. 120; Juan de Medina, *De Contractibus*, Salamanca, 1550, qu. XXXI, fol. 92; Domingo de Báñez, *De Iustitia et Iure decisiones*, Salamanca, 1594, p. 562; Francisco García, *Tratado útilísimo de todos los contratos, quantos en los negocios humanos se pueden ofrecer*, Valencia, 1583, p. 252; Pedro de Aragón, *De Iustitia et Iure*, Lyon, 1596, p. 437. <<

[22] Diego Covarrubias y Leiva, *Opera Omnia*, *op. cit.*, lib. II, cap. 3, p. 257. «Nec consitui iustum pretium ex natura rei: sed ex hominum aestimatione: tametsi insana sit aestimatio». <<

[23] Ibíd. «In contractibus emptionum & venditionum […] nec constitui iustum pretium ex natura rei: sed ex hominum aestimatione tametsi insana sit aestimatio: nam si natura rei foret observancia, pluris esset aestimandus equus, quam gemina ob utilitatem eqqui, & quod omne vivum & animatum pretiosius est mortuo & inanimato ex natura sua secundum Conradum de *contractib*. quaest. 56. secunda suppositione. Sic apud Indos triticum maiori pretio venditur, quam in Hispania inspecta quidem communi hominum aestimatione non ipsiuss rei natura, quae eadem est apud Hispanos & Indos». <<

[24] Luis de Molina, *La teoría del justo precio*, *op. cit.*, pp. 167-168. <<

[25] Ibíd., p. 168. <<

[26] Ibíd. La utilidad también era un elemento esencial en los escritos de Pedro de Aragón. De acuerdo con este último, aquellos bienes que tenían un alto costo de producción, pero que carecían de utilidad, tendrían un precio igual a cero. Por el otro lado, un bien de mucha utilidad puede tener un alto precio aun en casos en que su costo de producción sea casi nulo. Véase Luis de Molina, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, p. 180. Para este último autor, toda acción humana útil merece un precio. Ibíd., p. 182. <<

[27] Juan de Lugo, *De Iustitia*, *op. cit.*, disp. 26, see. 4, parr. 41-44. También citado por Marjorie Grice-Hutchinson, *El pensamiento económico en España*, *op. cit.*, pp., 140-141. <<

[28] El texto latino es: «Tum etiam communis hominum estimado & rerum appredatio confert ad cognoscenduum valorem rerum: & quo maior est aestimado, ceteris paribus, maior est valor rerum: sicut e contra minor est valor, si minor sit hominum communis estimado», Medina, *De Contractibus*, *op. cit.*, p. 102. <<

[29] Francisco García, *Tratado utilísimo*, *op. cit.*, pp. 182-183 <<

[30] Ibíd., pp. 183-184. <<

[31] Ibíd., pp. 188-189, en el mismo párrafo García señala que «la estima y precio no está sino en el juyzio y parecer humano». <<

[32] Vitoria, *De Iustitia*, *op. cit.* qu. 77, art. 1, p. 120. <<

[33] New Catholic Encyclopedia, s. v. «Scholastic Economics», por Raymond de Roover, vol. V, p. 68. <<

[34] Leonardo Lessio, *De Iustitia Iure*, *op. cit.*, p. 275. Esta explicación puede ser considerada como doctrina común. Véase Aragón, *De Iustitia*, *op. cit.*, p. 436; Antonio de Escobar y Mendoza, *Universae Theologiae Moralis*, Lyon, 1662, p. 159; Francisco García, *Tratado utilísimo*, *op. cit.*, p. 240; Covarrubias, *Opera Omnia*, *op. cit.*, lib. II, cap. III, p. 524. De acuerdo con la doctrina escolástica, uno podía obtener una ganancia vendiendo el mismo bien «en el mismo lugar en el mismo tiempo» siempre y cuando esta «intermediación pura» sea realizada respetando la latitud del justo precio (por ejemplo comprando al precio ínfimo y vendiendo al riguroso). Francisco García, *op. cit.*, p. 256. <<

[35] Juan de Lugo, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, lib. II, disp. XXVI, sec. IV, p. 279. <<

[36] Raymond de Roover, «The Concept of Just Price», *op. cit.*, p. 425. <<

[37] Raymond de Roover señala correctamente que Martín de Azpilcueta se opuso a la regulación de precios por «innecesaria cuando había abundancia e inefectiva o dañina cuando había escasez». También reconocía que «muchos otros, entre ellos Molina, miraban a la regulación de precios con la misma reprobación». Raymond de Roover, *op. cit.*, p. 426. <<

[38] Juan de Medina, *De Contractibus*, *op. cit.*, qu. XXXI, «De iusto rerum venalium precio», pp. 88-89; Aragón llegó a las mismas conclusiones, *De Iustitia*, *op. cit.*, p. 438. <<

[39] Juan de Medina, *De Contractibus*, *op. cit.*, pp. 88-89. <<

[40] «[Si] existiese un buen legislador en una patria necesitada debería contratar por un buen precio a los mercaderes de esta clase, que suministran las cosas necesarias y después las almacenan, asegurando a ellos no sólo el necesario sustento y el de su familia, sino también recompensando su solicitud, pericia y peligros; luego esto mismo lo pueden hacer ellos también al vender», Juan Duns Scoto (12651308), textos traducidos de la edición de *Cuestiones sutilisimas sobre las sentencias*, disp. XV, qu. 2, nn-22-23, publicada en Amberes, 1620, a cargo de Hugo Cavellum, y publicados en Restituto Sierra Bravo, *El pensamiento social y económico de la escolástica*, *op. cit.*, p. 439. <<

[41] El texto latino dice: «Si iuste res suas vendere volunt, aliquando lucrari, aliquando perdere: talis est ipsorum mercatorum conditio, ut sicut lucro, ita & damno se exponant», *De Contractibus*, *op. cit.*, p. 95. <<

[42] Tomás de Vio, (Cayetano), qu. 77, p. 267. <<

[43] Luis de Molina, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, disputa CCCLXIV, punto 3, pp. 383-384. <<

[44] Ibíd., p. 50. <<

[45] Ibíd., p. 384. <<

[46] Ibíd., p. 386. <<

[47] Ibíd., punto 4, p. 385. <<

[48] Martín de Azpilcueta, *Manual de confesiores y penitentes*, *op. cit.*, pp. 476-477; Pedro de Aragón, *De Iustitia*, *op. cit.*, p. 435. <<

[49] Véase arriba pág. 134. <<

[50] Henrique de Villalobos, *Summa*, *op. cit.*, p. 344. <<

[51] Ibíd., p. 346. <<

[52] Ibíd., p. 347. <<

[53] Ibíd. En latín el texto citado dice: «Si superveniente ingente sterilitate Princeps vellet, ut triticum pretio venderetur, qui rationabiliter tempore abundantiae vendebatur, lex esset irrationabilis, et iniusta». <<

[54] Ibíd., p. 348. <<

[55] «Volenti non fit injura», *Ética a Nicómaco*, 1138a. <<

[56] Por ejemplo, Juan de Medina, *De Contractibus*, *op. cit.*, p. 97. <<

[57] Francisco de Vitoria, *Opera Omnia*, *op. cit.*, vol. VI, p. 514. <<

[58] Los sacerdotes están obligados a proveer gratis ciertos bienes espirituales a los fieles que los demanden. <<

[59] «In re sua quilibet est moderatur & arbiter». <<

[60] Henrique de Villalobos, *Summa*, *op. cit.*, p. 407. <<

[61] Bartolomé de Albornoz, *Arte de los contratos*, *op. cit.*, p. 69. <<

[62] Francisco García, *Tratado utilísimo*, *op. cit.*, p. 368. <<

[63] Ibíd, p. 375. <<

[64] Ibíd., p. 379. <<

[65] Ibíd., p. 213. <<

[66] Ibíd., p. 376. <<

[67] Ibíd., p. 213. <<

[68] II-II, qu. 77, art. 1, resp. <<

[69] Bartolomé de Albornoz, *Arte*, *op. cit.*, p. 63. <<

[70] El dominio imperfecto, como aquel que un sacerdote ejerce sobre los bienes de la Iglesia, no incluye este derecho. Los niños que no han alcanzado la edad de la razón tampoco pueden ejercer un dominio perfecto. <<

[71] Francisco García, *Tratado utilísimo*, *op. cit.*, p. 213. <<

[72] «Per actum mere liberalem (quando transferos nullam expectat redditionem)» San Bernardino, *Opera Omnia*, *op. cit.*, Sermón XXXII, art. 3. <<

[73] «Sit, quando ipse emens dat precium excesivum, cuius excessum donare libere intendit: quia tune non est venditio & emptio pura, sed mixta donationi, rationi cuius lidtum est venditori illum excessum redpere in his casibus est liatum rem vendere pro precio excedente latitudinem iusti pretii», Juan de Medina, *De Contractibus*, *op. cit.*, p. 98. <<

[74] Pedro de Aragón llegó a la misma conclusión, y para él, uno podía presumir la existencia de una donación cuando el comprador no estaba compelido por la necesidad. Cito a Diego Covarrubias y Leiva diciendo: «Quod quando nulla necessitate coactus quis emit orem pro maiori pretio, commo de praesumitur donare», Pedro de Aragón, *De Iustitia*, lib. 2, cap. 4, n. 11. <<

[75] Pedro de Aragón, *op. cit.*, p. 454, «Villi pius emendo, & care postea vendendo Pharaonem ditavit». Leonardo Lessio, *De Iustitia*, *op. cit.*, p. 279. <<

[76] Ibíd. «Alioquin emptor non posset emere pretio currente, si sciret pretium postea valde augendum, quod tamen falsum esse […] Abundantia praessens vel inminiens facit decrescere pretium, si passim sdatur; secus si ignoretur, non decrescit pretium unde potes tuas pretio antiquo eatenus usitato vendere». <<

[77] Miguel Salón, *Commentarioru*, *op. cit.*, p. 1992; Luis Molina, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, disp. CCCXLV. <<

[78] Ibíd. <<

[79] Comprar toda la cantidad ofrecida de un bien para luego poder vender a un precio superior. <<

[80] Leonardo Lessio, *De Iustitia*, *op. cit.*, p. 95. <<

[81] Luis de Molina, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, CCCXLV, qu. 2. <<

[82] Leonardo Lessio, *De Iustitia*, *op. cit.*, p. 295; Raymond de Roover, «The Concept of the Just Price», *op. cit.*, p. 427. <<

[83] Domingo de Báñez, *De Iustitia*, *op. cit.*, p. 538. <<

[84] Luis de Molina, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, disp. CCCXLV, qu. 3. <<

[85] Ibíd., qu. 1. <<

[86] Ibíd., qu. 3. <<

[87] Pedro de Ledesma, *Summa*, Salamanca, 1614, p. 518. <<

[88] Raymond de Roover señaló correctamente que en la doctrina monopólica de Lessio «[s]i se aplica a los bienes más necesarios, el príncipe debe tener extremo cuidado en mantener el precio bajo, pero si están involucradas trivialidades y bienes suntuarios, puede tener buena justificación para hacerlas caras y restringir su consumo», «Monopoly Theory Prior to Adam Smith: A Revision», *Quarterly Journal of Economics*, 65, mayo, 1951, p. 500, edición castellana en *Estudios Públicos*, verano 1987, p. 178. El texto de Lessio en latín versa: «Secus tamen si id concedat in merdbus, quae solum ad delidas & luxum pertinent, quas nemo cogitur emere, ut sunt picturae, varia genera tapetium, sericorum, pannorum, & holosericorum, oleo, fridlli, chartula lusoriae, latrunculi & similia. Cum enim in his nemo gravetur, nisi qui sponte vult, (nisi fonte paud aliqui divites) facile potest princeps habere iustam causam non impediendi ne iustum pretium excedant», *De Iustitia*, p. 295. <<

[89] Juan de Mariana, «Del Rey y de la Institución Real», en Biblioteca de Autores Españoles, Rivadenyra, vol. 31, Ediciones Adas, Madrid, 1950, p. 579. <<

[90] Antonio Escobar, *Theologia Moralis*, Lyon, 1650, p. 163; Pedro de Aragón, *De Iustitia*, *op. cit.*, p. 463. Este último texto reza: «Caeterum, si ille, qui totam mercium quantitatem emit, nec cum aliquo fraudolenter convenit, nec animo. Pretium ultra iustum augendi, id fecit, sed suo periculo illas accipiens, nulla iniquitatem committet». <<

[91] Ibíd., p. 163. <<

[92] Miguel Salón, *Commentariorum*, *op. cit.*, col. 1992. <<

[93] Pedro de Aragón, *De Iustitia*, p. 463. <<

[1] Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo, sexta ed., Editorial Pomea, México, 1976, Libro V, p. 60. <<

[2] Ibíd., p. 61. <<

[3] Ibíd., p. 62. <<

[4] «Ordo eius quod est commune ad singulas personas», en el texto original. <<

[5] Santo Tomás, *Summa Theologica*, *op. cit.*, II-II, qu. 61, art. 1. <<

[6] Ibíd. <<

[7] Ibíd. <<

[8] Ibíd., art. 2. <<

[9] Véase más atrás pág. 158. <<

[10] Raymond de Roover, «Monopoly Theory prior to Adam Smith: a Revision», *Quarterly Journal of Economics*, noviembre de 1951. <<

[11] Ibíd., p. 495. <<

[12] San Antonino de Florencia, *Summa Theologica*, Lyon: 1516, parte 1, tit. 5, cap. 2. <<

[13] Ibíd., parte 4, tit. 5, cap. 3. <<

[14] Francisco de Vitoria, *Comentarios a la II-II de Santo Tomás*, Salamanca, 1932, vol. 2, p. 55. <<

[15] Domingo de Soto, *De la Justicia y del Derecho*, Instituto de Estudios Públicos, Madrid, 1968, libro III, Cuestión Quinta, art. 1. <<

[16] Ibíd. <<

[17] Ibíd. <<

[18] Ibíd. <<

[19] Ibíd. <<

[20] Cayetano era el seudónimo del cardenal Tomás de Vio (1468-1534), sus escritos ejercieron notable influencia en la escolástica hispana. <<

[21] Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores*, *op. cit.*, p. 226. <<

[22] Pedro de Ledesma, *Suma de moral*, A. Ramírez, Salamanca, 1614, p. 286. <<

[23] Ibíd. <<

[24] Ibíd. <<

[25] Ibíd. <<

[26] Ibíd., p. 287. <<

[27] Ibíd., p. 322. <<

[28] Ibíd., p. 323. <<

[29] Ibíd., p. 325. <<

[30] Ibíd., p. 331. <<

[31] Ibíd., p. 325. <<

[32] Ibíd., p. 324. <<

[33] Ibíd., p. 325. <<

[1] Pese a que Molina tuvo largas controversias con los tomistas, éstas no se debieron a sus ideas sobre temas económico-jurídicos, sino sobre temas filosófico-teológicos. Su obra más polémica fue *Concordia liberi arbitri cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione ad nonullos primae partis D. Tomae artículos*, Lisboa, 1588. <<

[2] Luis de Molina, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, trat. 2, disp. 486, vol. 2, col. 1064. <<

[3] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, *op. cit.*, I-II, qu. 114, art. 4. resp. <<

[4] Raymond de Roover>, *San Bernardino de Siena and Sant'Antonino of Florence, Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*, Kress Library, Cambridge, Mass., 1967, p. 24. <<

[5] Henrique de Villalobos, *Summa de la Theologia Moral y Canónica*, Barcelona, 1632, p. 397. <<

[6] Sylvestre de Priero, *Sylvestrinse Summee*, Antwerp, 1578, s. v. «Estimatio». <<

[7] La Escuela Austríaca de economía desarrolló este principio para explicar el valor de los bienes de producción. Para una explicación mas detallada véase más adelante, pág. 276. <<

[8] San Antonino, *Summa Tbeologica, Johannis* Cleyn, Lyon: 1516, pt. III, título 8, cap. 2. <<

[9] Luis Sarabia de la Calle, *Instrucción de mercaderes*, Joyas Bibliográficas S. A., Madrid, 1949, p. 55. <<

[10] Luis de Molina, *De Iustitia et Iure*, op. cit., trat. 2, disp. 506, vol. 2, col. 1146. <<

[11] Ibíd. <<

[12] Ibíd. <<

[13] Luis de Molina, *op. cit.* <<

[14] Domingo de Soto, *De la justicia y del derecho*, *op. cit.*, libro V, qu. II, art. III. <<

[15] Henrique de Villalobos, *Summa*, *op. cit.*, p. 407. <<

[16] Ibíd. <<

[17] «[…] non esse autem infra infimum, ex eo constare potest, si multi alii non deerunt, qui libenter tale munus, officium, vel obsequium pro tali stipendio sin prsestituri; hoc enim manifestum est signum, talem mercedem, spectatis omnibus circunstantiis, non esse indignam tali functione: etsi enim functio aliqua multos labores coniunctos habeat; tamen si honores vel emolumenta alia ei coniuncta sint, stipendium poterit esse parvum, nam honor & commoda coniuncta, sunt veluti pars stipendii», Leonardo Lessio, *De Iustitia et Iure*, Antwerp, 1626. lib. II, cap. 24, d. IV, p. 326. <<

[18] Henrique de Villalobos, *Summa*, *op. cit.*, p. 407. <<

[19] Joseph Gibalini, *De usuris, comerciis, deque aequitate & usu foro lugdunensis*, Lyon, 1657, p. 27. El texto latino dice: «Non igitur ad hanc aequitatem, suamque familiam sustentare; non enim tenetur herus daré quantum valent obsequia sibi praestanda attentis ómnibus circumstantiis». <<

[20] Juan de Lugo, *De Iustitia et Iure*, Lyon, 1642, no. 57, citado por Gibalini, en su *De Usuris*, *op. cit.*, p. 38. <<

[21] «Debido a la escasez en la oferta en su rama laboral, los abogados, médicos, cavadores de zanjas, y luchadores profesionales pueden vender sus servicios a precios altos», San Bernardino de Siena, *Opera Otnnia, De Evangelio Æterno*, Venecia, 1591, sermón XXXV, art. 2, caps. 2 y 3. <<

[22] Ibíd. <<

[23] Conviene hacer notar que era totalmente justo estipular el pago de salarios en bienes. Lo que aquí se discute no es la forma de pago, sino el cumplimiento de los contratos. <<

[24] San Antonino, *Summa Theologica*, parte II, título 1, cap. 17, num. 8, y también parte DI, título 8, cap. 4, num. 4. <<

[25] Raymond de Roover, *Saint Bernardino*, *op. cit.*, p. 27. <<

[26] Ibíd. <<

[27] Henrique de Villalobos, *Summa*, *op. cit.*, p. 401. <<

[28] Para una descripción detallada de este punto véanse págs. 211 y 212. <<

[29] Domingo de Soto se ocupó especialmente de este problema en su *Deliberación en la causa de los pobres*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1965, p. 35. <<

[30] Acerca de este tema, se puede consultar la obra de Wilhelm Weber *Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus*, Aschendorf, Münster, Westfalia, 1959, y Raymond de Roover, *St. Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence. The Two Great Economic Thinkers ofthe Middle Age*, Cambridge, Mass., 1967, p. 26. <<

[31] Domingo de Soto, Libro IV, qu. VII. <<

[32] Ibíd. A las mismas condusiones llegan la mayoría de los autores escolásticos tardíos. Véanse San Antonino de Florencia, «Repertorium totius summe auree domini Antonini Archipresulis florentini ordinis predicatoris», *Summa Theologica*, parte III, título VI, cap. III; Conradus Summenhart, *De Contractibus*, n. p., 1515, Trat. I, Qu. VII; y Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores*, *op. cit.*, pp. 198-199. <<

[1] Los análisis de, entre otros, Raymond de Roover, «Economía Escolástica», *Estudios Públicos*, n.° 9, verano de 1983, pp. 88-121; Marjorie Grice Hutchinson, *El pensamiento económico en España*, 1177-1740, Crítica, Madrid, 1982; Oreste Popescu, *Aspectos analíticos en la doctrina del justo precio en Juan de Matienzo (1520-1579)*, Macchi, Buenos Aires, 1982; Luisa Zorraquín de Marcos, «An Inquiry Into the Medieval Doctrine of the Just Price», master's thesis, International College, Los Ángeles, 1984, y Alejandro Chafuen, «An Inquiry Into Some Economic Doctrines Postulated by Late-Scholastic Authors», Ph. D. Thesis, International College, Los Ángeles, 1984, llegan a la conclusión de que el precio justo era el precio de mercado así definido. <<

[2] Duns Scoto, *Cuestiones sutilísimas sobre las sentencias*, Antwerp, 1620, p. 509. <<

[3] San Bernardino de Siena, *Opera Omnia*, *op. cit.*, lib. IV, Sermón XXX, p. 135. <<

[4] Ibíd. <<

[5] Luis Sarabia de la Calle, *Tratado muy provechoso de mercaderes*, Madrid, 1949, p. 51. <<

[6] Ibíd. <<

[7] Ibíd. <<

[8] Juan de Medina, *De Contractibus*, Salamanca, 1550, qu. XXXVIII, p. 109.
<<

[9] «Qui enim propria voluntate negotiations huiusmodi suscipit, utrique pariter se debet exponere, lucro, scilicet, & damno. Quod si aliquando damno sentiat, non emptoribus, aut reipub., sed sibi imputandum». Ibíd. <<

[10] Véase la pág. 155. <<

[11] Juan de Mariana, «Del Rey y de la Institución Real», en Biblioteca de Autores Españoles, *Rivadeneyra*, vol. 31, Ediciones Adas, Madrid, 1950, p. 532. <<

[12] Francisco García, *Tratado útilísimo de todos los contratos, quantos en los negocios humanos se pueden ofrecer*, Valencia, 1583, p. 251. <<

[13] Véase, por ejemplo, Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, libro IV, qu. V, artículo II. «Si el juego es origen del dominio». <<

[14] Ibíd. <<

[15] Ibíd. <<

[16] Ibíd. <<

[17] Ibíd. <<

[18] San Antonino de Florencia, *Summa Theologica*, *op. cit.*, citado por Raymond de Roover, en *Saint Bemardino*, *op. cit.*, pp. 14-15. Pedro de Aragón también escribió que «la ganancia es el fin de los negocios» («Lucrum est negotiationis finis»), *De Iustitia et Iure*, Lyon, 1596, p. 455.
<<

[19] Santo Tomás de Aquino, *Summa*, *op. cit.*, II-II, qu. 77, art. 4, resp. <<

[20] Ibíd. Los doctores repitieron estos argumentos con notable certeza. <<

[21] Frederick Copleston, *Thomas Aquinas*, Search Press, Londres, 1976, p. 20. Santo Tomás de Aquino escribió que al no reprimirlos, la ley humana acertadamente permite ciertos vicios. Sólo debería prohibir aquellos vicios que harían imposible la vida en sociedad: «por tal motivo la ley humana prohíbe el asesinato, el robo, y cosas parecidas», *Summa*, I-II, qu. 96, art. 2. <<

[22] San Antonino de Florencia, *Repertorium totius summe auree domini Antonini Archipresulis florentini ordinis predicatoris [Summa Theologica]*, Johannes Cleyn, Lyon: 1516, pt. III, título VI, cap. III. <<

[23] Conradus Summenhart, *De Contractibus*, Venecia, 1580, trat. I, qu. VII.
<<

[24] Martin de Azpilcueta, *Manual de confesores y penitentes*, *op. cit.*, pp. 198-199. <<

[25] «Non debet restituere quia licet actus ille non sit vendibilis, cum non sit lidte ponibilis, non est tamen contra iustitiam eius venditio, qua enim parte delectabilis est, dignus est pretio. Et quia dans meretrici mere libera donat […]. Haec sententia communis quidem vera omnino est. Moneo tamen, hoc intelligendum de lucro, quod non per fraudem et mendada ab amasio sit extortum», Antonio de Escobar y Mendoza, *Universae Theologize Moralis*, Lyon, 1662, d. XXXVII. <<

[26] «Vitia sunt negotiantis non negotii. Negotium, inquit Augustinus, non fadt me malum, sed mea iniquitatis», Pedro de Aragon, *De Iustitia et Iure*, *op, cit.*, p. 458. <<

[1] Bernard W. Dempsey, *Interest and Usury*, American Council on Public Affairs, Washington, D. C., 1943; T. F. Divine, *Interest: An Historical and Analytical Study in Economics and Modem Ethics*, Marquette University Press, Milwaukee, Wis., 1959; Benjamin N. Nelson, *The Idea of Usury*, Princeton University Press, Princeton, 1949; J. T. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1957; J. A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, Nueva York, 1954, pp. 101-107. <<

[2] Diego Covarrubias y Leiva, *Variarum resolutionum*, *op. cit.*, III, capítulo 1, No. 5, citado también por E. Böhm-Bawerk, *Capital and Interest*, Libertarian Press, South Holland, 1959, p. 14. <<

[3] E. Böhm-Bawerk discute este tema en *Capital and Interest*, Macmillan and Co., Londres, 1890. <<

[4] «Tempus proprium venditoris ab eo licite potest vendi, quando temporalem utilitatem temporali predo apretiabilem in se indudit», San Bernardino de Siena, *Opera Omnia*, *op. cit.*, sermón XXXIV, «De Temporis Venditione», p. 322. <<

[5] Ibíd. «Quaedam duratio, et hoc modo tempus est quid commune omnium, et nullo modo vendi post». <<

[6] Ibíd., «Quaedam duratio applicabilis alicui rei, quae durado, atque usus est alicui consensus ad eius opera excercenda: et hoc modo tempus est proprium alicuius […] et huisimodi tempus licite vendi potest». <<

[7] Este segundo título estaba sujeto a limitaciones. Aceptarlo sin condicionamientos imposibilitaría condenar el cobro de intereses. Los escolásticos solamente reconocían el lucro cesante cuando el préstamo era otorgado por comerciantes. <<

[8] Joseph A. Schumpeter, *History of EconomicAnalysis*, *op. cit.*, p. 104. <<

[9] Ibíd., p. 101. <<

[10] Felipe de la Cruz, *Tratado único de intereses*, *op. cit.*, p., 1637. <<

[11] Ibíd. <<

[12] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, *op. cit.*, II-II, qu. 78, art. 2, resp. obj. 2. <<

[13] Ibíd., resp. obj. 3. <<

[14] «Si sua sponte, et liberalitate tibi dat aliquid, vel decem pro centenario de lucro tu potes accipere», San Bernardino, *Opera Omnia*, *op. cit.*, lib. 4, sermón XXX, p. 138. <<

[15] Luis Sarabia de la Calle, *Tratado muy provechoso*, *op. cit.*, p. 78. <<

[16] Felipe de la Cruz, *Tratado único*, *op. cit.*, p. 1. <<

[17] De la Cruz escribió que San Antonino manifestaba que no se puede obligar al mercader a cobrar en fiado el mismo precio que de contado. *Tratado único*, p. 2. Véase también Leonardo Lessio, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, libro 2. cap. 20, pp. 3-19. <<

[18] Felipe de la Cruz, *Tratado único*, p. 2. <<

[19] Ibíd. <<

[20] El texto latino versa: «Intendere lucrum, sive principali intentione, sive minus principali, sive primaria, sive secundaria, non ex obligatione civili, sed ex gratitudine, nullum est omnino peccatum», Domingo de Báñez, *De Iustitia et Iure decisiones*, Salamanca, 1594, qu. 78, s. v. «Usura» fol. 586, en Felipe de la Cruz, *Tratado único*, *op. cit.*, p. 4. <<

[21] Felipe de la Cruz, *Tratado único*, *op. cit.*, p. 2. <<

[22] Ibíd. <<

[23] Ibíd., p. 4. <<

[24] Ibíd., p. 7. <<

[25] Ibíd. <<

[26] Ibíd., p. 8. <<

[27] Ibíd. <<

[28] Ibíd. A aquellos que señalan que un interés moderado (por ejemplo 5 por ciento) no es usura, De la Cruz les responde: «¿por qué será usura llevar a más de a cinco y no los era llevar los cinco? Porque si bien se atiende y repara y se penetra la definición de usura, se hallará que no es otra cosa que recibir algo fuera del principal que se empresta, *est recipere aliquid extra fortem ratione mutui*». Ibíd., p. 14. <<

[29] Ibíd., pp. 11-12. <<

[30] Ibíd., p. 13. <<

[31] Ibíd., p. 14. <<

[32] Ibíd., p. 10. <<

[33] Ibíd., p. 11. <<

[34] Fray Luis de Alcalá, *Tractado en que a la clara se ponen y determinan las materias de los préstamos que se usan entre los que tractan y negocian: y de los logros y compras adelantadas y ventas al fiado*, Casa de Juan de Ayala, Toledo, 1543, fol. XXIII. <<

[35] Ibíd., fol. XXVIII. <<

[36] Ibíd., p. 13. <<

[37] *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Free Press, Nueva York, 1968, s. v. «Economic Thought, Ancient and Medieval Thought», por Raymond de Roover. <<

[38] Luis de Molina, *De Iustitia et Iure*, Maguncia, 1614, lib. 2, disp. 408, nn. 1-7. <<

[39] Francisco Belda, «Ética de la creación de créditos según la doctrina de Molina, Lessio, y Lugo», *Pensamiento*, 19,1963, p. 62. <<

[40] Ibíd., p. 70, el cardenal Juan de Lugo tenía ideas similares. <<

[41] Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, lib. VI, cuestión 11, art. 1.
<<

[42] Francisco Belda, «Ética», *op. cit.*, p. 70. <<

[43] Leonardo Lessio, *De Iustitia*, *op. cit.*, lib. 2, cap. 21, dub. 8, nn. 66-71.
<<

[44] «Plus valet hoc tribuo; quam tribuenda duo», Francisco de Vitoria, *Opera Omnia*, *op. cit.*, lib. IV, p. 170. <<

[45] Cayetano, *Commentarium in Summam Theologicam S. Thomae*, Lyon, 1568, qu. 77, pp. 268-271. <<

[46] Leonardo Lessio, *op. cit.*, lib. 2, cap. 23, dub. 1 p. 315. <<

[47] Francisco Belda, «Ética», *op. cit.*, p. 5. <<

[48] Ibíd. <<

[49] Luis de Molina, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, lib. 2, disp. 404, n. 6. <<

[50] Francisco Belda, «Ética», *op. cit.*, p. 60. Estas doctrinas mantuvieron su popularidad, dos siglos después del apogeo de la así llamada «Escuela de Salamanca», el jesuita Calatayud catalogaba a Molina como uno de los autores clásicos más importantes. Indicaba que su aprobación de los mercados futuros (que involucran descuentos) era aceptada como doctrina común. Padre Calatayud, *Tratados y doctrinas prácticas sobre ventas y compras de lanas merinas y otros géneros y sobre el juego de naypes, y dados*, 1758, p. 38. <<

[51] Martín de Azpilcueta, *Comentario resolutorio*, ed. 1965, pp. 22-23, citado también por Grice-Hutchinson, *El pensamiento económico*, *op. cit.*, p. 142. <<

[52] *New Catholic Encyclopedia*, vol. XIV, s. v. «Usury», por T. F. Divine. <<

[1] Adam Smith, *Investigación sobre la naturales y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981. <<

[2] Especialmente los análisis escolásticos acerca de la usura, la teoría del justo precio (por ejemplo los escritos de Raymond de Roover, B. W. Dempsey y Marjorie Grice-Hutchinson) y el pensamiento político (por ejemplo Bernice Hamilton y su *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*, Clarendon Press, Oxford, 1963). <<

[3] Domingo de Soto también escribió en forma similar, *De Iustitia et Iure*, *op. cit.*, lib. III, qu. 3, art. 1. <<

[4] Adam Smith, *Lectures*, p. 401. Véase también p. 13. <<

[5] «La propiedad privada, por otra parte, constituye institución puramente humana», Ludwig von Mises, *La acción humana*, Unión Editorial, Madrid, 2007, p. 992. <<

[6] Hans F. Sennholz, *Death and Taxes*, Heritage Foundation, Washington D. C, 1976, p. 12. William Graham Sumner escribió que «la propiedad privada de la tierra es simplemente división del trabajo», *What Social Classes Owe to Each Other*, Harper & Row, Nueva York, 1883, pp. 50-51. <<

[7] F. von Wieser, «The Theory of Value: A Reply to Professor Macvane», *Annals of the American Academy of Political and Social Science II,* 1891-1892, pp. 600-628, reimpreso en *Economic Thought*, editado por James A. Gherity, Random House, Nueva York, 1969, p. 315. <<

[8] Ludwig von Mises, *Socialism*, Liberty Fund, 1979, p. 31 (*El socialismo*, Ed. Hermes, México, 1961). <<

[9] Ibíd. <<

[10] Como escribió León XIII en su condena a los socialistas, «poseer privadamente las cosas como suyas es derecho que la naturaleza ha dado al hombre», *El Magisterio de la Iglesia*, Enrique Denzinger, Herder, Barcelona, 1963, de aquí en adelante DZ. El hombre, al mezclar su trabajo con los bienes de la naturaleza «dejó como impresa una especie de forma de su propia persona; de suerte que es totalmente justo que aquella parte sea por él poseída como suya, y que en modo alguno sea lícito a nadie violar su derecho», DZ, 1938. «Poseer bienes privadamente es derecho natural al hombre», DZ 1938b. <<

[11] La idea de que el uso correcto de la propiedad deba ser forzado mediante leyes particulares contradice lo dicho por Pío XI en su *Quadragesimo anno* (47): «Para señalar con certeza los términos de las controversias que han empezado a agitarse en tomo a la propiedad y a sus deberes inherentes, hay que sentar previamente, a modo de fundamento, lo que León XIII estableció, a saber, que el derecho de la propiedad se distingue de su uso. Efectivamente, respetar religiosamente la división de los bienes y no invadir el derecho ajeno, traspasando los límites del propio dominio, cosa es que manda la justicia que se llama conmutativa; mas que los dueños no usen de lo suyo sino honestamente, no es objeto de esta justicia, sino de otras virtudes, el cumplimiento de cuyos deberes "no puede reclamarse por acción legal". Por lo cual, sin razón proclaman algunos que la propiedad y el uso honesto de ella se encierran en unos mismos límites, y mucho más se desvía de la verdad afirmar que por el abuso mismo o por el no-uso caduca o se pierde el derecho de propiedad», DZ, 2255. <<

[12] Ludwig von Mises, *Socialism*, *op. cit.*, p. 23. <<

[13] Ibíd., p. 27. <<

[14] Ibíd., p. 28. <<

[15] Ibíd., p. 993. <<

[16] Para un buen compendio del debate acerca de la teología de la liberación véase AA. W, *Teología de la Liberación: análisis y confrontación hasta Libertatis Nuntius* CEDIAL, Bogotá, 1986. <<

[17] Ludwig von Mises, *La acción humana*, *op. cit.*, p. 473. <<

[18] Estos mismos principios guiaron a muchos de los autores de las constituciones republicanas. Los «padres fundadores» de la constitución estadounidense comprendieron los peligros de un gobierno ilimitado de las mayorías o de cualquier otro grupo. Definieron la tiranía como «la acumulación de todos los poderes, legislativo, ejecutivo, y judicial, en las mismas manos, sean de uno, de unos pocos o de varios, por herencia, autoproclamación, o por elecciones populares», *The Federalist Papers*, 47. Las ideas escolásticas-tardías referentes a los deberes del gobierno y los derechos del pueblo fueron muy influyentes en Hispanoamérica. Dos ejemplos de esta influencia son la férrea defensa de los derechos de los aborígenes por parte de los sacerdotes (por ejemplo, Bartolomé de las Casas, *Obras Escogidas*, Ediciones Adas, Madrid, 1957-1958) y los esfuerzos de éstos en la diseminación de ideas republicanas a través de casi toda esa región. Historiadores de nota han señalado que las ideas que guiaron a varios de los revolucionarios durante la emancipación de las colonias españolas fueron resultado de las enseñanzas de la escolástica tardía. Guillermo Furlong es un buen ejemplo. Mencionó a Vitoria, Mariana y Suárez como autores de gran influencia en Latinoamérica: *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810*, Ed. Kraft, Buenos Aires, 1952. Aunque las conclusiones de Furlong son un tanto fuertes, es indudable que los escolásticos tardíos no pueden ser tenidos en cuenta como defensores del *statu quo* o de formas totalitarias de gobierno. <<

[19] Bemice Hamilton, en su *Political Thought*, *op. cit.*, p. 57, analiza el pensamiento de la escolástica hispana acerca de este punto. <<

[20] Ludwig von Mises, *Socialism*, *op. cit.*, p. 456. En la traducción española realizada por Luis Montes de Oca (completada por Gustavo R Velasco), este juicio de Mises está traducido en forma diversa y, en mi opinión, equivocada. Véase *Socialismo*, Western Books Foundation, Nueva York, 1989, p. 523. <<

[21] Una de las ramas del pensamiento liberal, la «libertaria», se opone a toda restricción al uso de la propiedad privada y por lo tanto rechaza la idea de la apropiación coercitiva de bienes pertenecientes a una persona o a un grupo, por parte de otro grupo de personas (el gobierno), independientemente del tamaño de los grupos. El líder intelectual de este grupo es Murray N. Rothbard, quien explícito estas ideas en libros tales como *Man, Economy and State: A Treatise on Economic Principies*, Van Nostrand, Princeton, N. J., 1962; *Power and Market, Government and the Economy*, Institute for Humane Studies, Menlo Park, California, y *For a New Liberty: The Libertarían Manifesto*, Collier Books, Nueva York, 1978. <<

[22] Ludwig von Mises, *La acción humana*, *op. cit.*, p. 1067. <<

[23] Ibíd., p. 731. <<

[24] Samuel Pufendorf, *De jure naturse et gentium libri octo*, editado por J. B. Scott, Oceana, Londres, 1934, p. 690. Citaba luego los juicios de Aristóteles referentes a la moneda, incluso que la moneda ayuda al comercio y que éste mantiene «unida a la comunión política», *Magna mor alia*, lib. I, cap. XXXIV [XXXIII]. Ibíd., p. 691. <<

[25] Ibíd., p. 692. Grocio, por otra parte, notó que la moneda «adquiere su función en forma natural», *De iure belli ac pacis libri tres*, editado por James Brown Scott, Oceana, Londres, 1964, lib., II, cap. XII, p. 354. <<

[26] Samuel Pufendorf, *De jure naturae*, *op. cit.*, p. 693. <<

[27] Anne Robert Jacques Turgot, «Réflexions sur la formation et la distribution des richesses», en *Écrits economiques*, Calmann-Levy, París, 1970, prefacio de Bernard Cazes, p. 147. «Toda persona que tenga bienes superfluos, y que por el momento no tiene necesidad de otro bien para su uso, se apresurará a intercambiarlos por moneda, con la cual estará más seguro que con ninguna otra cosa de poder procurarse el bien que querrá en el momento en que lo desee». Ibíd. <<

[28] Ibíd., p. 145. <<

[29] Ibíd., p. 146. <<

[30] Turgot hizo relación de todas las propiedades de los metales preciosos que los convertían en el bien económico más apropiado para ser utilizado como moneda. Entre estas propiedades, una de las más importantes es la facilidad de lograr una calidad homogénea del metal, por lo que se puede luego expresar el valor de cada mercancía en una cierta cantidad de metal, con el consiguiente beneficio para la claridad en el comercio. Otra característica es el relativo alto valor que tienen en relación con su peso y tamaño, su inalterabilidad y su relativa escasez. «Des Richesses», *op. cit.*, p. 147. <<

[31] Un buen análisis de las ideas de dinero en Aristóteles se encuentra en la *Historia del análisis económico* de Joseph Schumpeter, pp. 99-100. <<

[32] Véase especialmente *Principies of Economics*, New York University Press, Nueva York, 1981, pp. 257-285, y el apéndice J, pp. 315-320. <<

[33] John Law, *Money and Trade Considered*, Londres, 1720, Menger señaló que Law fue el fundador de la correcta teoría acerca del origen del dinero. <<

[34] Carl Menger, *Principios*, *op. cit.*, p. 262. <<

[35] Ludwig von Mises, *La acción humana*, *op. cit.*, p. 700. La cataláctica es la ciencia de los intercambios que tienen lugar en el mercado. Su objeto de estudio son todos los fenómenos de mercado, sus orígenes, ramificaciones y consecuencias. Joseph Schumpeter catalogó las doctrinas monetarias aristotélicas como pertenecientes «al grupo de las que el profesor Von Mises ha llamado teorías catalácticas del dinero», *Historia del análisis económico*, *op. cit.*, p. 99. <<

[36] Turgot señaló que las mismas cosas que fijan y hacen variar el valor de los bienes, son las que hacen variar el valor del dinero. «Des Richesses», *op. cit.*, p. 149. <<

[37] Marjorie Grice-Hutchinson, *El pensamiento económico en España, 1177-1740*, Crítica, Barcelona, 1982, p. 147. <<

[38] «Este valor es susceptible de cambiar y cambia, en efecto, continuamente, de suerte que la misma cantidad de metal que corresponde a una cierta cantidad de tal o tal mercadería deja de corresponderle y hace falta más o menos moneda para representar la misma mercancía. Cuando se necesita más decimos que las mercancías son más caras, en cambio cuando se necesita menos decimos que son más baratas; pero uno también puede decir que es el dinero lo que es más barato en el primer caso y caro en el segundo», «Des Richesses», pp. 148-149. <<

[39] Los economistas austriacos han hecho juicios similares, por ejemplo, Hans F. Sennholz, *Age of lnflation*, Western Islands, Belmont, Massachusetts, 1979, p. 19. <<

[40] Después de diferenciar entre el valor intrínseco y extrínseco de la moneda, Pufendorf declaró que cuando se modificaba el valor intrínseco (un cambio en la cantidad o calidad del contenido metálico de la moneda), las deudas debían pagarse en la moneda que circulaba cuando se otorgó el préstamo. Si el valor de la moneda cambia debido a las condiciones de mercado, entonces debería usarse la moneda corriente en momentos de la cancelación del préstamo. *De jure naturas*, *op. cit.*, p. 694. <<

[41] Ibíd. <<

[42] Ibíd. <<

[43] Véase Adam Smith, *Lectures*, *op. cit.*, pp. 100-102. <<

[44] Ibíd., p. 502. <<

[45] Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, *op. cit.*, p. 29. <<

[46] «Del comercio surge una gran ventaja para toda la gente, que compensa por la tacañería, por así decirlo, de la tierra, que no es igualmente productiva para todo y en todo lugar, y que causa [el comercio] que los bienes de un lugar parezcan tener un hábitat en todas las tierras», Samuel Pufendorf, *De jure naturas*, *op. cit.*, pp. 368-369. <<

[47] Ibíd., p. 369. <<

[48] Ibíd. <<

[49] Ibíd. <<

[50] Ibíd., p. 370. <<

[51] Ibíd. <<

[52] Ibíd. <<

[53] Ibíd., p. 371. <<

[54] Turgot, «Des Richesses». «Aquél cuya tierra sólo es apropiada para los granos y no para el algodón o el cáñamo, se quedaría sin telas con las cuales vestirse. Otros tendrían una porción de tierra apropiada para el algodón que no producirá grano. Un tercero estará sin madera con la cual calentarse. La experiencia pronto le enseñará a cada uno cuál es el tipo de producto que mejor se adapta a su tierra, y se limitará a cultivar ese particular cultivo, para así procurarse para sí las cosas de que carece mediante el intercambio con sus vecinos; y éstos, habiendo también reflexionado del mismo modo, habrán cultivado los cultivos más apropiados a sus campos y abandonado todos los otros». Ibíd., p. 4. <<

[55] Ibíd. <<

[56] Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, *op. cit.*, pp. 408-409. <<

[57] Ludwig von Mises, *La acción humana*, *op. cit.*, pp. 249. <<

[58] Ibíd., p. 232. <<

[59] Ibíd., p. 230. Compárese esta frase con la de Mariana. <<

[60] Para fomentar la inmigración de personas industriosas, Mariana, por ejemplo, recomendó que el príncipe incremente los impuestos a la importación. Sobre este punto véase John Laures, *The Political Economy of Juan de Mariana*, Fordham University, Nueva York, 1928. <<

[61] «Un gran diamante, dejando todo lo demás constante, es más valioso que uno pequeño, aunque esto no es siempre cierto en relación con el valor de bienes de un distinto tipo o calidad. A saber, un perro grande no siempre es más valioso que uno pequeño», Samuel Pufendorf, *De jure naturae*, *op. cit.*, p. 676. <<

[62] «En sí mismo, el fundamento del precio es la aptitud de una cosa o acción, por la cual puede mediata o inmediatamente contribuir algo a las necesidades de la vida humana, o a hacerla más ventajosa y placentera. Es por esta razón por lo que en el lenguaje común se suele decir que las cosas inútiles no tienen ningún valor […] y así, en la fábula del gallo que no valoraba la perla que había encontrado ya que la misma no era de valor para él [Phaedrus, III. XII]». Ibíd. <<

[63] Hugo Grocio, *De jure belli Ac pacis libri tres*, editado por James Brown Scott, Oceana, Nueva York, 1964, bk. 13, cap. XII, 14. <<

[64] Samuel Pufendorf, *De jure naturae*, *op. cit.*, pp. 676-677. Su argumento es el siguiente: «Si él [Grocio] entiende que el fundamento del precio es la necesidad, o que una cosa es valuada por los hombres solamente porque la necesitan, su juicio no tendría validez universal. Porque, según esta teoría, no se le asignaría valor a los bienes que sirven al ocio placentero y sin embargo la lujuria sin límites de la humanidad suele otorgarles un precio. Pero solemos decir necesitar sólo aquellas cosas sin las cuales sufriríamos serios inconvenientes. Véase Mateo 5:12. Pero por otro lado, si quiere decir que la necesidad del comprador hace que suba el precio, confesamos que por lo común tal es el caso, pese a ello, nadie de buen discernimiento dirá que ésta es la medida natural del precio, de manera que cuanto más esté uno estrechado por la necesidad, más alto el precio que podrá ser extraído de él», pp. 676-677. <<

[65] De John Winthrop's, *Journal*, editado por J. K. Hosmer, Scribner's, Nueva York, 1908, vol. 1, pp. 315-318, citado en Henry William Spiegel, *The Rise of American Economic Thought*, Augustus M. Kelley, Nueva York, 1968, p. 6. <<

[66] Turgot, «Des Richesses», *op. cit.*, p. 28 <<

[67] Ibíd., p. 29. De acuerdo con este autor, la necesidad mutua es el fundamento de la equidad en los intercambios: «Voy a suponer que uno tiene necesidad de maíz, y el otro de vino, y de que acordaron intercambiar una fanega de maíz por seis pintas de vino. Es evidente que para cada uno de ellos una fanega de maíz y seis pintas de vino son miradas como exactamente equivalentes, y que en este intercambio particular el precio de una fanega de trigo es seis pintas de vino, y que el precio de seis pintas de vino es una fanega de trigo». A la luz del hecho que otros individuos pueden acordar precios distintos, ninguno de estos precios podía ser considerado como el precio «verdadero» (*le prix veritable*). Ibíd., p. 28. <<

[68] Debo esta mención a Edwin Cannan, quién la realizó en su introducción a las *Lectures* de Adam Smith, p. XXVI. Hutcheson tituló la obra *A Short Introduction to Moral Philosopby in Three Books, Containing the Elements of Ethics and the Law of Nature*. <<

[69] Joseph A. Schumpeter presenta esta opinión en su *Historia del análisis económico*, *op. cit.*, p. 190. <<

[70] Adam Smith, *Lectures*, *op. cit.*, pp. 357-358. <<

[71] Raymond de Roover, «Scholastic Economics», *Quarterly Journal of Economics*, 69, mayo 1955, p. 173; véanse también los artículos de Emile Kauder, «The retarded acceptance of the marginal utility theory», *Quarterly Journal of Economics*, 67, noviembre 1953, pp. 564-575, y «Genesis of the Marginal Utility School», *Economic Journal*, 63, septiembre 1953, pp. 638-650. <<

[72] F. von Wieser, «The Theory of Value. A Reply to Professor Macvane», *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, II, 1891-1892, pp. 600-628, en *Economic Thought: A Historical Anthology*, editado por James A. Gherity, Random House, Nueva York, 1965, p. 315. <<

[73] Véase pág. 150. <<

[74] Bernard W. Dempsey puso de relieve que los escolásticos tardíos argumentaron en contra de la teoría objetiva del valor económico con «objeciones similares a las utilizadas por la Escuela Austríaca en contra el análisis clásico de costos». Véase «Just Price in a Functional Economy», *American Economic Review*, 25, septiembre 1935, p. 483. <<

[75] E. Böhm-Bawerk, «The Austrian Economists», *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, I, 1891, pp. 361-384, en *Economic Thought: A Historical Anthology*, p. 288. <<

[76] Ibíd., p. 289. <<

[77] Ludwig von Mises defendió la teoría de que los precios fijados por el gobierno no son propiamente precios. <<

[78] Sobre las causas de la economía subterránea véase el magnífico libro *El otro sendero*, de De Soto, Ghersi, Gibellini, Ed. Barranco, Lima, 1987. <<

[79] Antonio de Escobar y Mendoza, *Universas Theologias Moralis*, Lyon, 1662, lib. 39, cap. 1, p. 159. <<

[80] La admonición de De Soto a los trabajadores descontentos con su salario es un juicio de este tipo. <<

[81] Raymond de Roover, «Scholastic Economics», *op. cit.*, p. 184. Véase también Joseph Höffner, *Wirtschaftsethik und Monopole im Fünfzehnten und Sechzehnten Jahrhundert*, Jena, 1941, p. 107. <<

[82] Joseph Höffner, «Estática y dinámica en la ética económica de la filosofía escolástica», *Investigación Económica*, México, 18,1958, p. 653. <<

[83] Raymond de Roover, «Monopoly Theory Prior to Adam Smith: A Revisión», *Quarterly Journal of Economics*, 65, mayo 1951, pp. 523-524. Existe, sin embargo, una gran diferencia entre la doctrina antimonopolística de la escolástica tardía y la de los autores de la última mitad del siglo XX. Entre estos últimos es común encontrar la postura de que el gran tamaño y la posición dominante de una empresa en un mercado son sinónimos de prácticas monopolísticas injustas. <<

[84] Hugo Grocio, *De jure belli ac pacis libri tres*, *op. cit.*, libro II, cap. 12, 16; II, 353; I, 233-234. Véase también Raymond de Roover, «Monopoly Theory», *op. cit.*, p. 522. <<

[85] Véanse págs. 176-179. <<

[86] Samuel Pufendorf, *De jure naturae op. cit.*, p. 739. <<

[87] Ibíd., p. 740. <<

[88] Ibíd. <<

[89] Desde un punto de vista estrictamente positivo, el conocimiento es un bien escaso y, como tal, tiene un precio de mercado. Pese a que esto es cierto, ningún moralista que se precie de ser cristiano puede señalar que lucrarse con la ignorancia ajena es siempre justo. El libre albedrío, *per se*, no hace que un acto económico (u otro acto humano) sea moralmente justificable. Los seres humanos pueden elegir libremente el mal. <<

[90] Friedrich A. Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, Unión Ed., Madrid, 1979, vol. 2, p. 174. <<

[91] Ibíd. <<

[92] Ibíd. <<

[93] Los autores de la escolástica hispana favorecían la regla de la mayoría como principio rector de la legislación, pero en ningún momento señalaron que la misma puede servir como patrón de justicia, ya que la legislación pude ser injusta (y por lo tanto puede no obligar en conciencia). <<

[94] Economistas de la talla de Murray N. Rothbard consideran que los impuestos (pagos involuntarios a una autoridad coercitiva), son injustos *per se*. Véase por ejemplo *For a New Liberty: the Libertarian Manifesto*, Collier Books, Nueva York, 1973. En una sociedad donde toda la propiedad es privada, la justicia distributiva sólo abarcaría la distribución de bienes privados poseídos en común. Si los impuestos son considerados como una confiscación injusta, la distribución de la recaudación impositiva (los bienes robados) también será injusta, a no ser que cada persona reciba la misma cantidad que perdió en impuestos (en cuyo caso los impuestos serían inútiles). <<

[95] John Stuart Mill, *El utilitarismo*, Aguilar, Madrid, 1980, p. 83. <<

[96] Friedrich A. Hayek, *Derecho*, *op. cit.*, p. 114. <<

[97] Hayek menciona y cita las obras de Luis de Molina, Juan de Salas y Juan de Lugo. <<

[98] *Ensayo teórico de Derecho Natural apoyado por los hechos*, Ortiz y Lara, Madrid, 1866-1868, pp. 353-354. <<

[99] Ibíd., p. 357. <<

[100] William Ferree, *Introduction to Social Justice*, Paulist Press, Nueva York, 1947. <<

[101] Ibíd. p. 7. <<

[102] «Courtroom justice», William Ferre, *op. cit.*, p. 17. <<

[103] Véase *Divini Redemptoris*, p. 21. <<

[104] Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1980. <<

[105] John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Harvard, 1971, p. 4. <<

[106] «Justicia distributiva», *Estudios Públicos*, n.° 24, primavera 1986, p. 67. <<

[107] Robert Nozick, *Anarchy*, *op. cit.*, p. 185. <<

[108] Ibíd., p. 68. <<

[109] Véase el capítulo 4 de esta obra. <<

[110] En el enfoque escolástico, el jefe de un familia que es injusto en la distribución de bienes familiares también estaría violando la justicia distributiva. La familia es vista como un todo cuyas partes tienen derechos y deberes mutuos. El respeto por estos derechos, sin embargo, no puede forzarse mediante la promulgación de leyes positivas. <<

[111] Véase el capítulo 3, sobre la propiedad privada, en esta misma obra. <<

[112] Raymond de Roover, *Saint Bernardino and* Sant'Antonino, *op. cit.*, pp. 23-27. <<

[113] Samuel Pufendorf, *De jure naturas*, *op. cit.*, p. 741. <<

[114] Ibíd., p. 742. <<

[115] Anne Robert Jacques Turgot, «Des Richesses», *op. cit.*, p. 8. De acuerdo con este prominente economista francés, la competencia entre trabajadores es el factor que limita sus salarios a niveles de subsistencia. <<

[116] David Ricardo, *Principios de economía política y tributación*, Ed. Ayuso, Madrid, 1973, p. 97. <<

[117] Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, *op. cit.*, p. 71, y Joseph A. Schumpeter, *Historia del análisis económico*, *op. cit.*, p. 232. <<

[118] Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, Liberty Press, Indianápolis, 1982, pp. 355 y 495. <<

[119] Joseph Schumpeter, *Historia del análisis económico*, *op. cit.*, p. 232. <<

[120] O como pertenecientes a una rama de la aún más equívoca «justicia» social. <<

[121] La influencia política de la ciencia económica ya fue tratada en estas páginas. <<

[122] Adam Smith, *Lectures*, *op. cit.*, p. 354. <<

[123] Ibíd., Smith dta a R. Cantillon, *Essaisur la nature du commerce en général*, 1755, pp. 23-24, para defender su tesis de que a mayor periodo de aprendizaje mayor salario. <<

[124] «Es más usual que la escasez y no la utilidad haga aumentar el precio de las cosas. Por eso las artes y ciencias más lucrativas serán aquellas que no pueden ser aprendidas sino en un periodo largo de tiempo, con estudios tediosos y cuidadosa aplicación», Mandeville, *Fable ofthe Bees*, pt. II, Dialogue VI, p. 423. En la nueva edición, Liberty Fund, Indianápolis, 1988, tomo 2, p. 350. <<

[125] San Bernardino de Siena, *Opera Omnia*, Venecia, 591, cap. III, art. 2, p. 338. <<

[126] De acuerdo con F. von Wieser, los costos «no son mas que una forma complicada del valor en uso», «Theory of Value», *op. cit.*, p. 319. <<

[127] Ibíd., p. 316. <<

[128] Ibíd. <<

[129] Ibíd. <<

[130] Ibíd., pp. 321-322. <<

[131] De todos los escolásticos, San Antonino fue quien analizó con más detalle las prácticas laborales injustas. Se opuso firmemente al pago de salarios con bienes cuando el contrato estipulaba pagos en moneda. *Summa de conffessio*, pp. CXVII y CXVIII. (Esta antiquísima y diminuta edición de aspectos salientes de la obra de San Antonino se encuentra en la Catedral de Toledo, España. Los mismos juicios aparecen en su *Summa Theologica*, pt. II, título I, cap. 17). <<

[132] Véase Hans F. Sennholz, «Ideological Roots of Unionism», *The Freeman*, 34, febrero 1984, pp. 107-120. <<

[133] Véase Wilhelm Weber, *Wirtshaftsethik am Vorabend des Liberalismus*, Munster Westf., Aschendorff, 1959. En *St. Bernardino of Siena and Sant'Antonino*, *op. cit.*, p. 26, Raymond de Roover argumentó que «el sistema de asignaciones familiares nació en el siglo XX. Proyectarlo hacia la Edad Media es un simple anacronismo o una ilusión». <<

[134] Para aquellos que se adhieren a la engañosa leyenda de que los escolásticos eran apologistas del *statu quo*, es conveniente recordar las legislaciones laborales existentes en la Europa medieval. En la Gran Bretaña de 1563, la Reina Isabel promulgó su famoso «Estatuto de los trabajadores» legitimando el trabajo forzado. El estatuto contemplaba que «(1) quienquiera que haya trabajado en la tierra hasta cumplir los 12 años de edad será compelido a permanecer allí y no irse a trabajar a otra labor; (2) todos los artesanos, sirvientes, y aprendices que no tienen gran reputación en su campo serán forzados a cosechar trigo; y (3) los desempleados serán compelidos a trabajar como peones agrícolas. El estatuto, además, prohibía a los trabajadores renunciar a su empleo a no ser que tuvieran un comprobante de que ya habían sido contratados por otro empleador. Aún más, los jueces de paz recibieron la orden de fijar salarios máximos basados en los cambios en el costo de vida». Citado por Murray Rothbard en *Essays on Liberty*, XI, Foundation for Economic Education, Irvington-on-Hudson, Nueva York, 1964, p. 182. <<

[135] Ludwig von Mises, *El socialismo*, *op. cit.*, pp. 521-522. <<

[136] Salvo las resultantes del cobro de interés. <<

[137] Los economistas modernos tratarían a las ganancias fruto de la prostitución personal como una remuneración laboral. Los escolásticos utilizaron el término *lucrum* (lucro) para referirse a esos ingresos. <<

[138] Siguiendo a T. F. Divine: «En 1750, Ferdinando Galiani estableció correctamente la importancia de la preferencia temporal como un factor determinante de la tasa de interés. Este concepto, repetido por Anne Robert Turgot, fue completamente desarrollado en el 1880 por Böhm-Bawerk», *New Catholic Encyclopedia*, vol. VII, s. v. «Interest». <<

[139] Samuel Pufendorf, *De jure naturas*, *op. cit.*, p. 757. <<

[140] Ibíd., p. 758. <<

[141] Turgot recibió su título de bachiller en teología del seminario de Saint-Suplice. <<

[142] Anne Robert Jacques Turgot, «Des Richesses», *op. cit.*, «Erreurs des scolastiques réfutées», pp. 165-167. <<

[143] «L’argent, considéré comme une substance physique, comme une masse de métal, ne produit rien; mais l’argent employé en avances d’entreprises de culture, de fabriques, de commerce, procure un profit certain». Ibíd., p. 166. <<

[144] Ibíd. <<

[145] Ibíd., p. 167. <<

[146] «El interés, en última instancia, fluye de la naturaleza humana. Personas de todas las épocas y razas valoran más el dinero presente que una promesa de pago en el futuro», Hans F. Sennholz, *Death and Taxes*, *op. cit.*, p. 14. <<

[147] Böhm-Bawerk, *Capital and Interest*, *op. cit.*, p. 14. <<

[148] Ludwig von Mises, *El socialismo*, *op. cit.*, pp. 429-230. <<

[149] *International Encyclopedia of the Social Sciences*, s. v. «Economic Thought», por Raymond de Roover. Este mismo autor también escribió que tal contrato «involucraba el adelanto de fondos en un sitio y su reembolso en otro, y usualmente en otra moneda. Técnicamente no era un préstamo, por lo que los banqueros podían prestar dinero en forma lucrativa sin ser catalogados como usureros. La doctrina de la usura, por lo tanto, no evitó el desarrollo de la actividad bancaria, pero modificó su curso porque las transacciones de cambio eran legales y el descuento de documentos no», *New Catholic Encyclopedia*, s. v. «Scholastic Economics». <<

[150] Raymond de Roover, «Scholastic Economics», *op. cit.*, p. 173. <<